في ميدان العقيدة

١

الوَحْدَانية

مع دَراسة في الأديان والفِرَق

تأليف

الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار

عميد كلية الدعوة الإسلامية جامعة الأزهر

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

في ميدان العقيدة

١

الوَحْدَانية

مع دِرَاسة في الأديان والفِرَق

تأليف

الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار
عميد كلية الدعوة الإسلامية جامعة الأزهر

الناشر

مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا . القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

الحمـــد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وبعد :

فإن الكتابة فى علم الكلام من الأمور الصعبة . وليست الصعوبة راجعة إلى أسلوب المراجع التى تميل إلى التعقيد .. أقول ليست الصعوبة راجعة إلى هذا فإن دراستنا - والحمد لله - قد يسرت علينا فهمه . ولكن الصعوبة فى الكتابة فى علم الكلام ترجع إلى أمور :

أولا : مبدأ البحث فى علم الكلام والتعمق فى مسائله ، وبخاصة تلك التى تتصل بذات الله سبحانه ، وهل هذا مما يجوز شرعا أولا ؟

ولقد وقفت أمام هذه المسألة طويلا .

إن الأمر يتعلق بالعقيدة ، ولا شىء أعز على الإنسان من عقيدته إنها الأمل الوحيد لكل عاقل . وأنا من الأشخاص الذين لا يستفزهم النقاش . فلن أقول عن شىء إنه حلال أو حرام انتصارا لرأى أو عصبية لمنفعة دنيوية ، لأنى أعلم أن هناك ما هو أعظم من الانتصار فى المناقشة وهو نجاة الإنسان أمام ربه .

أقول وقفت طويلا أمام هذا ، وملأت مكتبتى بغير علم الكلام ، وكنت فى أثناء ذلك كله كثير الاختلاط بالأوساط الفكرية . وأدركت أن هذه المسائل تبحث وتدرس وأن مسائل العقيدة يتناولها الباحثون سواء كنا أم لم نكن .

وأما مسألة الصفات التى كنا نتحرج من البحث فيها ، وقد نلوم المتكلمين على تناولها .

أما هذه المسألة فإننى وجدتها تبحث عند المسيحيين بحثا مستفيضا ، كعملية تبرير لقولهم بالتثليث والتوحيد معاً ، وأنه لا يمكن لباحث متخصص مسلم محافظ على دينه أن يرد على هذا إلا إذا كان مدركا لما قاله علماؤنا من قبل .

لهذا وجدت أن الانسحاب من الميدان بالنسبة لعلم الكلام غير جائز ، لأننا عندما نكتب سيسمع لنا رأى ، أما إذا لم نكتب فإن غيرنا هو الذى سيتولى الكتابة وحده . وكثيراً ما يكون هذا الغير بعيداً كل البعد عن فهم ما يكتب وقد يأتى بالمبتدأ ويترك الخبر . ومع هذا يظن - كما سمعت منهم - أنه القاضى فيما يتعلق بالعقيدة . وبذلك انشرح صدرى لكتابة فى علم الكلام والفرق.

ثانيا : من أسباب الصعوبة فى الكتابه فى علم الكلام تلك الحواجز بيننا وبين معرفة الرأى الحقيقى لفرقة ما ، بسبب ما كتب عن هذه الفرق .

لقد عبر الإمام الأشعرى عن ذلك فى مقدمة كتابه « مقالات الإسلاميين » عندما قال :

« ورأيت الناس فى حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون فى النحل والديانات ، من بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه ، ومن بين متعمد للكذب فى الحكاية ، إرادة التشنيع على من يخالفه ، ومن بين تارك للتقصى فى روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين ، ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به » .

فإذا كان هذا هو شأن المصادر التى نأخذ عنها فإن السبيل إلى الحق يصبح صعباً . . ومن أجل التغلب على هذا حاولت - ما أمكن - عدم الاعتماد على الكتب التى ألفت فى تاريخ الفرق إذا كان هناك سبيل إلى الرجوع إلى كتب الفرق نفسها ، وبخاصة فيما يتصل بالمعتزلة ، حيث كنا نعرف رأيهم من كتب خصومهم .

والآن أصبحت كتبهم أمامنا، فما الداعى لأن نأخذ رأيهم من كتب غيرهم؟

ثالثا : من أسباب الصعوبة فى الكتابة فى علم الكلام ضياع كثير من المراجع التى توضح مذهب هذه الفرقة أو تلك مأخوذة من أصحابها ، وأضرب لذلك مثلا بالجعد بن درهم والجهم بن صفوان .

وهذا يجعل الباحث - فى حكمه على أمثال هؤلاء - معتمدا على حكم غيره فيهم ، وهذا مما يقلق ضمير الباحث ويجعله غير مطمئن لحكمه .

من أجل هذا حاولت عدم مدح شخص أو ذمه إلا بمقدار ما يتعلق بآرائه من حيث الصواب أو الخطأ .

وذلك أن الإنسان لكى يحكم بخطأ شخص يمر بمرحلتين :

المرحلة الأولى هذا الرأى خطأ .

المرحلة الثانية هذا الشخص قد قال بهذا الرأى الخطأ .

والحكم فى المرحلة الأولى سهل ، فمن السهل أن نحكم بأن التناسخ ، أو وحدة الوجود، أو تأليه على، كلها خطأ وخروج عن الدين، ولكن الصعوبة فى المرحلة الثانية وهى أن نقول : هذا الشخص قد قال بالتناسخ ، أو وحدة الوجود ، أو تأليه على ، لأن هذا الحكم يتوقف على تلك المصادر المقطوع بنسبتها إلى صاحبها ، وأن عباراته تفيد بالفعل هذا الرأى .

ولذلك - وتجنبا للأخطاء فى هذه الناحية - ركزت على أن هذه الآراء كانت موجودة كعقيدة دخيلة على الإسلام فى البيئة الإسلامية، وهذا هو الذى يهمنا بالدرجة الأولى .

أما الذى فيه شك ولا يهمنا إلا بالدرجة الثانية فهو أن هذه العقيدة كان يقول بها فلان بعينه .

ولقد اضطرنا الاحتياط أن نترك بعض الأشخاص دون أن نحكم عليهم من ناحية العقيدة، حيث إن الكتابة ليست خاصة بهم، ولكن حكمنا على الفكرة

فى ذاتها كما هو عند ابن عربى(١) .

* * *

لقد أصبح الواجب أن نحاول ما أمكن عدم الاعتماد الكلى على الكتب التى كتبت فى الفرق .

وليس هذا شكا فى هؤلاء المؤلفين أو أنهم تعمدوا الخطأ ولكن — وإحسانا للظن بهم — نقول : إنه قد يكون الحماس للدين هو الذى دفعهم إلى هذا الرأى فى خصومهم، عندما ظنوا أن هؤلاء الخصوم قد خرجوا على الدين خروجا لا شك فيه، ولنقرأ فى ذلك الفرق بين الفرق للبغدادى ورأيه فى المعتزلة وعندئذ سندرك مدى الفائدة فى عدم اعتماد رأى خصم على خصمه .

* * *

وكتابى هذا كما ترى يبدأ بالأديان، وهو الباب الأول . ثم الفرق، وهو الباب الثانى . ثم وجود الله سبحانه، وهو الباب الثالث . وينتهى بالوحدانية وهو الباب الرابع . ولعل القارىء يرى أنه كان يجب أن يكون فى موضوع واحد .

ولقد فكرت فى ذلك طويلا ، حيث إن فكرة الكتاب لازمتنى مدة طويلة — وقلت أبدا بالوحدانية ولكننى ووجهت بالرأى المعارض للإسلام إننى أريد أن أشرحه وأبين وجهة نظر القائل به قبل الرد عليه .

ولو أننى فعلت ذلك لأدى بى الأمر إلى الاستطراد الذى يقطع على القارىء أفكاره .

وفكرت فى وضع ذلك فى الهامش حتى يكون صلب الكتاب متصلا وعندئذ وجدت الهوامش وقد طالت حتى أصبح الكتاب عبارة عن هذه الهوامش .

---

(١) لو كان هناك بحث خاص بابن عربى مثلا فان التعرض للحكم عليه أوله يصبح لا مفر منه . وفى بحثنا هذا لسنا مكلفين بالحكم على كل الأشخاص بل المطلوب هو هل هذه الآراء وجدت فى البيئة الإسلامية ؟

وأخيرا راجعت منهج المتكلمين فى كتابتهم - والكتاب فى علم الكلام - فوجدت أنهم (لم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه - فى علم الكلام - إلى علم آخر أصلا ، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد ، سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها ، أو باعتبار صورها ، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا فجاء علما مستغنيا فى نفسه عما عداه ، ليس له مبادئ فى علم آخر)[١] .

وقلت يمكن الانتفاع بهذه الفكرة، بأن يجعل شرح مايخالف الوحدانية ومن جاهدوا فى سبيل الوحدانية مقدمة لها وهذا مضمون الباب الأول والثانى وأما الباب الثالث فلايمكن الاستغناء عنه، لأنه لا يمكن الكلام فى وحدانية الله بدون الكلام فى وجوده سبحانه حتى ولو قلنا إن وجود الله فطرة فى النفوس .

وبعد ... فهى محاولة أرجو الله تبارك الله وتعالى أن يكون قد وفقنى فيها وإن كنت قد أخطأت فأرجوه تعالى أن يجعله خطأ المجتهدين الذين إن أخطأوا فلهم أجر وإذا أصابوا فلهم أجران .

---

(١) شرح المواقف ص ٥٦ ــ ٥٨ ط .

الباب الأول

الأديان

الفصل الأول

الدين فى أفريقيا

فى أفريقيا - ككل شعوب العالم - نجد الدين يسيطر على الحياة فيها[1] ، مادمنا نأخذ الدين بمعناه العام وهو الخضوع لإله أعلى يعتقد فيه الإنسان . والحياة فى أفريقيا تسير على اعتقادات دينية :

فعلاقة الفرد بأسرته ، وبالقبيلة ، والأخلاق ، والقانون ، والعبادات . والاحتفالات. والسياسة، والمركز الاجتماعى والحرب، والسلام - كلها كانت تضعف أو تقوى فى الحياة الافريقية مركزة فى الدين[2] .

وعند الدراسة سيجد الإنسان فروقا بين الدين فى أفريقيا والدين فى أماكن أخرى كالجزيرة العربية، إذا تتبعنا الدين عند العوام، ففى الجزيرة العربية تكون العقيدة فى الحجر مثلا أما فى أفريقيا فستكون العقيدة فى الشجر أو الحوت الخ.

أما إذا تتبعناه عند الطبقات الأرقى فإننا سنجد كثيرا من وجوه الشبه ، فهم ينظرون إلى ماوراء الحجر أو الحوت .. الخ .

وليس من السهل أن نحكم على أى البلاد بأنها أخذت من الأخرى .

إننا عندما نجد عقائد فى أفريقيا ثم نجد هذه العقائد فى بلاد أخرى فإننا لا نستطيع أن نحكم هل هذه العقائد وفدت إلى أفريقيا من الخارج أو بدأت فى أفريقيا ، ثم خرجت منها ، أو هى مجرد اتفاق فى الاعتقاد .

فإذا أخذنا فكرة التثليث مثلا فإننا نجدها عند المصريين[3] .

---

(١) يقول « جوست سبانييه » أنا متدين لأنى لا أستطيع خلاف ذلك ، عن مقدمة المصحف المفسر لوجدى . (٢) الرب والله ص ٢١

(٣) قصة الحضارة الجزء الثانى المجلد الأول ص ١٥٩ - ١٦١

وعند الهنود[١] — وعند الأفريقيين[٢] .

فأى الشعوب أخذت من الأخرى ؟

هذه هى المسألة التى لا يمكن القطع فيها برأى .

لكن المقطوع به أن هذه العقيدة ـ التثليث ـ تسربت إلى المسيحية فأخرجتها من التوحيد إلى التعدد .

وغير التثليث نجد عند الافريقيين ماسنجده عند غيرهم من القول بإلـه كبير وآلهة أخرى تحته لها تأثير وهى واسطة بين الناس وبين هذا الإلـه الأكبر « وحينما لم تفلح الآلهة الآخرون فمن الضرورى . ومن الحكمة الاتجاه إلى كبيرهم »[٣] .

وتسألهم لماذا لايتجهون إلى الإلـه الكبير من أول الأمر ويكون جوابهم « أنه من الغباء إهمال القوى الأقل شأنا ، لأنها أكثر قربا وأكثر ملاحظة ، وبالتالى يمكنها أن تسبب متاعب أكثر من الله العظيم ، كما يمكنها أن تكون أكثر خدمة فى حالة الأزمات[٤] .

وإذا مالاحظنا حال أفريقيا سنجد هناك شبها كبيرا بينها وبين الجزيرة العربية .

إن العرب كانوا يعترفون بالله خالقا للسموات والأرض ومع ذلك يعبدون الاصنام وحجتهم فى ذلك أنها تقربهم إلى الله زلفى .

قال تعالى « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله »[٥] .

ويقول سبحانه « والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى[٦] » .

(١) النصن الذهبى ص ٢٢٢ ج ١
(٢) الرب والله ص ٤٠
(٣) نفس المصدر ص ٤١
(٤) نفس المصدر ص ٤٢
(٥) العنكبوت ٦١
(٦) الزمر ٣

وأهل أفريقيا يعترفون بالله خالقا ومع ذلك يعبدون آلهة أخرى مع الله سبحانه ونسمع وجهة نظرهم هنا فى تلك المحاورة بين المستر براون رئيس الإرسالية المسيحية فى إحدى مناطق نيجيريا وبين الرئيس أكوانا .

« قال اكوانا لمستر براون فى أثناء إحدى زياراته : إنك تقول : إن هنا لك الها أعظم ، وهو صانع السموات والأرض ، ونحن أيضا نعتقد فيه ونسميه « شاكوا » إنه صنع كل العالم والآلهة الآخرين .

وقال المستر براون : لايوجد آلهة آخرون ، إن شاكوا ، هو الالهالوحيد أما الآخرون فمزيفون ، إنك تنحت جزءا مثل هذه (وأشار إلى قطعة خشب علق بها أكوانا معبوده المنحوت « اكنجا ») وتسميه إلها ، ولكنه لايزال قطعة من الخشب .

وقال « أكوانا » أجل ، والشجرة التى أخذناها منها صنعها « شاكوا » تماما كما خلق كل الآلهة الصغار ، ولكنه خلقهم كرسله ، حتى يمكننا أن نتصل به عن طريقهم » .

ثم يقول « أكوانا » أننا نقدم القرابين للآلهة الصغار ، ولكن حينما لايفلحون نلتجىء إلى « الله شاكوا » وهذا هو الحق إننا نقترب من رجل عظيم عن طريق خدمه ، ولكن حينما لايفلح الخدم فى أداء مأموريتهم نلجأ إلى آخر معقل للأمل .

قد يلوح أننا نولى الآلهة الصغار اهتماما أكبر ، ولكن هذا ليس صحيحا ، إننا نضايقهم أكثر ، لأننا نخشى أن نضايق سيدهم .

إن آباءنا كانوا يعلمون أن « شاكوا » هو السيد الأعظم وهذا هو السبب فى أن كثيرا منهم سمى أولاده باسم « شاكوا » إن « شاكوا » هو الأعلى[1] .

نلاحظ هنا أنه يعترف بأن الاله الأعظم هو الذى خلق مايدعونهم آلهه ،

---

(١) الرب والله وجوجو ص ٤٢ — ٤٤ .

ومع ذلك يعبدونهم ، ويعتقدون أن التجاءهم لصغار الآلهة إنما هو من تعظيم الاله الأكبر كما « نقترب من رجل عظيم عن طريق خدمه » .

وإنى هنا أجد الشبه قويا بين الوثنيين فى افريقيا والوثنيين فى الجزيرة العربية .

يقول تعالى موجها الكلام لهؤلاء الذين يشركون بالله وداعيا إلى توحيده وعدم عبادة غيره يقول سبحانه: «ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لاتسجدوا للشمس ولاللقمر واسجدوا لله الذىخلقهن إن كنتم إياه تعبدون[1]»

ان الآية تعطينا ـ كما نصت آيات أخرى ـ أن العرب معترفون بالله خالقا لليل والنهار والشمس والقمر. والقرآن الكريم يخاطبهم على أن هذه من المسلمات ثم تعطينا الآية أنهم كانوا لا يظنون أن عباتهم للشمس مثلا تضر بعبادتهم لله ولذلك لم يقل إن كنتم تريدون النجاة بل قال « إن كنتم إياه تعبدون » أى إن أردتم أن تعبدوه حق العبادة ، فكأنهم يبحثون عن حق العبادة والقرآن يرشدهم . وإذا كان الافريقيون يرون أن المعبودات التى هى دون المعبود الأكبر مخلوقة له فإننا نجد هذا أيضا عند العرب فقد كانت كنانة وقريش إذا أهلوا قالوا :

لبيك اللهم لبيك

لبيك لاشريك لك . إلا شريك هو لك :

تملكه وماملك

فيوحدون بالتلبية ثم يدخلون معه أصنامهم ، ويجعلون ملكها بيده .

يقول الله تبارك وتعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » .

أى مايوحدونى لمعرفة حقى إلا جعلوا معى شريكا من خلقى[2] »

---

(١) سورة فصلت آية ٣٧ .

(٢) ابن هشام ص ٧٨ ج ١ وسيأتى ص١٦ مرويا عن الـكلبى فى كتاب الأصنام على أنه من قول نزار .

ولم يكن الأفريقيون حسيين لايؤمنون الا بالمادة بل نراهم عرفوا الروح والعالم الروحانى بل وربما وجدنا عندهم فكرة الاشراق ، وأن مايبعد الإنسان عن المشاهدة إنما هى ظلمة المادة وأنه عندما يصفى نفسه يرجع إلى صفائه، ويشاهد.

فقبيلة «كالاباری» التى تقيم شرق دلتا النيجر، والتى تعتبر تمثيلا صحيحا لأغلبية سكان أفريقيا .

هذا الشعب «الكالاباری» يذهب فى تدينه إلى تقسيم الكائنات إلى قسمين «أوجو» (المادى الجسمانى) ثم «تيم» (الروحانى أو اللامادى) فأيما كائن له «أوجو» يمكن أن يراه الإنسان العادى ، إذا كان فى مركز يسمح له بذلك ، لأن «أوجو» سواء أكان رجلا أم سمكة ، أم ثعبانا ، أم شجرة ، أم حشائش أم أحجارا ، دائما يشغل حيزا محددا فى الفضاء .

أما تيم، من الناحية الأخرى فيمكن أن يراه الناس العاديون حينما يكونون صغاراً جداً فقط ، قبل أن يطفىء فساد العالم المادى نور قلوبهم .

ويمكن استرداد هذه القدرة المفقودة ، ولكن لايستردها إلا المستعدون للخضوع لعلاج عشبى شديد يطلق عليه «تجلية العينين والأذنين» .

وهكذا يجند المقدسون الذين لهم القدرة على التخاطب مع «تيم» ومعرفة إرادته

وبالرغم من أنهم يتكلمون عن «تيم» كأنما قد حضر إلى مكان معين ، واستقر فيه ، فهم أيضاً يصفونه بأنه فى كل مكان «كالنسيم» ، ويمكن لتيم أن يكون بغير أى مقابل جسدى فى عالم «أوجو» كما يحدث بالنسبة لآلهة القرية الأبطال ، أو أمواتها مثلا(١) .

يظهر ها واضحا اعتراف الكالاباری بالعالم الروحانى ثم إمكان الاتصال به بطريق تصفية معينة .

---

(١) الرب الله وجوجو ص ٤٥ — ٤٦ .

ثم نرى البيئة لها أثرها فى الاعتقاد، بحيث يكون الإفريقى على البحر، وتكون حياته معلقة بهذا البحر، نجده يترضاه ويترضى حيواناته، فنجد « الحوت له معنى خاص بالنسبة للقرى الساحلية فى «غانا» فقوة حيويته تمثل إله البحر، ويجب أن يحاط جسده بالتشريف اللازم، وعدم القيام بهذا يعنى مجازفة خطيره بأن تسعى روحه للانتقام من أساطيل الصيد المحلية »[1].

ولمكانة الحوت هذه نجد أنه عندما مات أحد الحيتان عملت له جنازة حضرها «نكروما» ومعه أعضاء مجلس وزارته. والرجل الإفريقى عندما يفعل كل هذا التكريم للحوت إنما يمشى تبعا لعقيدته، وأن هذه « طريقة مثلى معقوله لاعطاء الخير فرصة طيبة ضد الشر »[2].

هنا نجد للبيئة تأثيرها فى تعظيم بعض المخلوقات.

وحيث نكون وسط الصحراء سنجد بدل الحوت الجن والعنقاء وغيرهما كما سيأتى عند العربى.

أما السحر فيكاد يكون القاسم المشترك عند الأمم كلها وإن كان يختلف قوة وضعفا هنا وهناك.

فبالنسبة للأفريقيين نجد السحر لازال له دوره الهام فى نظرهم، وأن السحرة يستطيعون التأثير بسحرهم فى الغير وهذه حادثة تبين لنا مدى هذه العقيدة :

فقد « نفى مكتب المستعمرات البريطانى فى وقت من الأوقات حاكم «بوغاندا».

واحتجاجا على ذلك ترك أصدقاؤه لحاهم تنمو وحينما سمح له أخيراً بالعودة، أزيلت اللحى فى حفل عام.

وكانت النية متجهة لعمل مخدة منها للعرش الملكى.

وبعد تفكير مترو رئى أن الأعداء السياسيين ربما يستدلون على المخدة، ويستعملون الشعيرات فى تعاويذ خطيرة ضد أصحابها.

ومنعاً من المخاطرة قرروا إبادة كل ما حلق[3] ».

---

(١) نفسه ص ٦٧ — ٦٨. (٢) نفسه ص ٦٨. (١) نفسه ص ٦٩

والسحر يقوم على اعتقاد بإمكان السيطرة على الأرواح التى تملأ العالم والتى تسيطر على جميع الموجودات. وأن الشخص الذى يستطيع أن يخضعها بالطقوس والتعاويذ الملائمة، هو الشخص الذى يستطيع أن يستميلها إلى صفه «وواضح أن الشخص الذى يمكنه أن يكتسب كل هذه القوى الروحية، ويقودها لمصلحة قبيلته، أو الذى يستطيع أن يحمى عشيرته من الأرواح الشريرة صديق قوى»[1].

وهذه العقيدة فى السحر ليست خاصة بأفريقيا، ففى مصر القديمة - مثلا - كان السحرة يدعون لأنفسهم القدرة على إخضاع أعظم الآلهة لرغباتهم، بل إنهم كانوا يهددون الآلهة فعلا بالدمار، إذا لم يستجيبوا لهم. كما كانوا يهددون فى كثير من الأحيان ببعثرة عظام «أوزيريس» والكشف عن قضيته المقدسة إذا أظهر الاله شيئا من العناد أو التمرد، ولكنهم لم ينفذوا ذلك التهديد أبداً.

وفى الهند نجد أن الثالوث الهندوكى الأعظم الذى يتألف من «براهما» و«فيشنو» و«سيفا» لايزال خاضعا لقوة السحرة الذين يتمتعون بفضل تعاويذهم بنوع من الشعور بالإستعلاء على أقوى الأرباب، مما يضطر هذه الأرباب ذاتها للخضوع لهم والاستجابة لكل مايأمرها به سادتها السحرة وتحقيق مطالبهم فى الأرض أو فى السموات.

وثمة قول شائع فى الهند من أن الكون كله خاضع للآلهة وأن الآلهة خاضعة للتعاويذ، وأن التعاويذ خاضعة للبراهمة. فالبراهمة إذا هم آلهتنا»[2].

هذا التأثير للسحر فى نظر من يؤمنون به نتج عنه سؤال هو: ماالفرق بين السحر والدين عند هؤلاء؟ الفرق بينهما أن الدين يقوم على استرضاء القوى التى يعتقد المتدين أنها تؤثر فى العالم أما السحر، فإنه يعامل هذه الأرواح

(١) نفسه ص٧٣.

(٢) الغصن الذهبى ص ٢٢١ — ٢٢٢.

بنفس الطريقة التى يعامل بها القوى غير الحية ، بمعنى أنه يجبرها أو يقهرها بدلا من أن يعمل على إرضائها أو استمالتها كما يفعل الدين[١] .

هذه كانت عقيدة الأفريقيين الذين لم يدخلوا فى الإسلام ، أو دخلوه ولم يطبقوه كما يجب ، وبالطبع عندما اتصلت أفريقيا بالمدينة الغربية حصل فيها تغيير وأمام الدعاة إلى الإسلام مهمة شاقة ، حيث يجب أن يعرفوا ما عليه الأفريقيون وأين يتفقون أو يختلفون مع الإسلام ، ثم كيف ينتقلون بهم إلى الإسلام الصحيح .

ولنأخذ مثلا على ذلك ، أصحاب المذهب الحيوى الذى يقول بوجود روح أو نفس الحيوان ، ووجود عنصر حى فى النبات هو علة أعماله الحيوية ، وليس هو علة القوى الكيميائية أو المادية .

ويعتقد أصحاب هذا المذهب بوجود إله واحد ، وإن كانوا يتجاهلون هذا الإله بسبب اهتمامهم ببعض الأرواح التى هى أقل درجة ولكنها أكثر أهمية فى نظرهم .

لذلك فإنهم يجدون أن إله المسلمين ليس غريبا عنهم .

كما أن بعض المسلمين من ناحيتهم يجدون فى عقائد المذهب الحيوى ما يشبه عندهم الاعتقاد فى الجن ، وفى الأرواح السفلية ،[٢] .

هنا تكون الحاجة لداعية يقظ متعمق فى الدراسة .

---

(١) نفسه ص ٢٢١

(٢) انتشار الإسلام ص ٥٣ — ٥٤ وقد تقدم تعليل عبادة الأفريقى لعدد من الآلهة .

الفصل الثاني

العرب قبل الإسلام

الحالة الاجتماعية :

سنكتفي من الناحية الاجتماعية بجانب واحد هو علاقة العربي بأخيه، لأن هذا الجانب سيكون له تأثير في نشأة الفرق بعد ذلك .

لقد كان هناك القحطانيون والعدنانيون ، وكان بين الإثنين عداوة مستمرة، كما كانت هناك عداوات داخل القحطانيين والعدنانيين بحيث أصبحت هذه العداوات تهدد أبناء البيت الواحد بالفناء ، بسبب الحروب التي كانت تنشب لأوهى الأسباب :

ولنأخذ مثلا لهذه الحروب (حرب البسوس) ، هذه الحرب التي دامت أربعين عاما حتى كادت تأكل « ربيعة » وتكاد تكون صورة مكررة لكل الحروب التي كانت تنشب في الجزيرة العربية .

إنها الحرب من أجل لقمة العيش ، والمحافظة على الكرامة التي ما إن يشعر العربي أنها جرحت إلا ويضع دمه ، وكل ما يملك فداء لها .

لقد قامت الحروب من أجل التنازع على المرعى، وعلى الماء، ومن أجل التنازع على الرياسة، ومن أجل سلب الغير ما عنده وكثيرا ما كان العربي يفخر بأنه ظلم غيره ، ويقبل المجتمع فخره حيث يقول :

بغاة ظالمين وما ظلمنا ونبدأ حين نبدأ ظالمينا
ونشرب إن وردنا الماء صفوا ويشرب غيرنا كدرا وطينا

وما من حرب إلا وفيها المنتصر والمنهزم ، ويأتي الشعراء ليزيدوا النار

اشتعالا بشعرهم ، حيث يؤججون نار العداوة بذكر المعارك الحربية ، وما تم فيها ، وهنا لا يرضى أى من الطرفين أن تسير الركبان بما قيل فيه من شعر يحط من كرامته ، فيشعل الحرب من جديد ، حتى يثأر لنفسه إن كان منهزما ، أو يزيد من فخر الشعراء فيه إن كان منتصراً وما كان لهذا النزاع أن ينتهى ، أو يطمع أحد فى إنهائه فعلاوة على ما قدمنا من أسباب النزاع التى لا يمكن تلافيها نجد النزاع بين القحطانيين (حمير) وبين المضريين قد أصبح له جذور لا يمكن اقتلاعها بحال ، وذلك سبب طول النزاع بين الإثنين .

« وقد أثار ذلك النزاع المتواصل بين (حمير) و (مضر) فى سبيل التفوق من جهة ، ونيل الاستقلال من الجهة الأخرى عاطفة جامحة من الحسد والبغضاء فى قلوب الفريقين ، وزاد فى سعيرها قصائد شعرائهما الحماسية التى كانوا يشيدون فيها بأيام الحروب والسلطان .

ولما ظهر الإسلام بدأت تعاليمه تقضى على هذا العداء القبلى وتلطف من حدة تلك القصائد النارية[1] .

فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم خفت حدة العداوة بين الفريقين ولكن برهنت الأيام أنهم كانوا يحملون معهم الضغائن أينما ذهبوا .

وإذا كانت الفتوحات قد شغلتهم مدة أبى بكر وعمر وأوائل عهد عثمان فإن تلك الضغائن أخذت تظهر بوضوح بعد ذلك ، وحاول الأمويون الاستفادة من هذه العداوة « حيث أوغروا فى الصدور مكنون الضغائن القديمة التى كان يشتد سعيرها ، فى الأندلس وصقلية ، وصحارى إفريقيا ، وسهول خراسان ، وقفار كابول .

ويؤيد لنا التاريخ فيما بعد أن هذا التباغض المحزن لم يكن وخيم العاقبة على مثيريه فحسب ، بل كان له أعظم الأثر أيضا على مستقبل الشعب العربى ، وعلى تقرير مصير العناصر الرومانية والجرمانية التى اشتبكت معهم فى القتال.

---

(١) تاريخ العرب والتمدن الإسلامى ص ٦٥

ومن المحزن حقا أن العرب لم يدركوا وقتئذ حراجة موقفهم، بل راحوا يضعون العقبات فى سبيل نجاحهم فى اللحظة التى طأطأ الغرب لهم هامته، وخر ساجداً تحت أقدامهم.

ومهما يكن من شيء فإن تفاقم تلك الأحقاد أدى فى الواقع إلى ضياع أهم جزء من أمبراطوريتهم(١).

لقد كان لهذه الخلافات القبلية أثرها فى الحرب التى وقعت بين المسلمين وقت الفتنة. فكانت هذه الأحقاد القديمة هى المحرك للحرب الأهلية.

ولقد يكون الأمر فى الظاهر بسبب الخلافة، وفيمن تكون، وبسبب الخلافة كانت الفرق المتعددة التى اختلفت حول من هو أحق بالخلافة، كما اختلفت حول مرتكب الكبيرة وهل هو كافر أو مؤمن.

قد يكون هذا هو الظاهر ولكن لابد أن نرجع بالأمر إلى أبعد من هذا، إلى الخلافات القبلية القديمة فعليها كان الاختلاف فيمن هو أحق بالحكم ثم ما ترتب على ذلك من خلاف فى العقيدة بين الفرق خاصة السياسية كالشيعة والخوارج.

---

(١) نفسه ص ٦٦

حال العرب الدينية

كانت فى العرب ديانات متعددة منها عبادة الأصنام ، والصابئة ، واليهود ، والنصارى .

والآن إلى شيء من التفصيل .

عبادة الأصنام :

إن المتتبع للتاريخ يجد أن بنى الإنسان كلما انحطوا فكريا ركنوا إلى المحسوس فى عبادتهم ، لأنهم لا يستطيعون الارتفاع إلى درجة التجريد، إنهم كلما تصوروا موجودا تصوروه محسوسا، ومن هنا اتخذوا أصناما آلهة ، حيث قد ارتبطوا بالمحسوس ، لا يرتفعون فوقه ، وتكاد كل العصور تكون حاوية لمجموعات من هؤلاء الحسيين فى عبادتهم .

لقد رأيناهم فى عهد نوح ، وعهد إبراهيم ، وعهد موسى ، وعهد محمد عليهم جميعا أفضل الصلاة والسلام ، ويظهر أن الذين يرتبطون بالمحسوس فى العبادة قلما يستطيعون التخلص مما هم فيه .

إننا نجد قوم موسى يتطلعون إلى عبادة الأصنام، ولما تجف أقدامهم من ماء البحر الذى فلقه الله لهم، وأغرق فرعون فيه . قال تعالى: «وجاوزنا ببنى إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا ياموسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون . إن هؤلاء متبر ماهم فيه ، وباطل ما كانوا يعملون »[1] هذا بالنسبة للسبب المشترك فى عبادة الأصنام .

أما بالنسبة للأسباب الخاصة بالعرب فهناك أسباب تروى فى سبب عبادتهم للأصنام منها :

١ – أن الأصنام دخلت إلى مكة وما حولها على يد عمرو بن لحى الذى

---

(١) الأعراف ١٣٨ – ١٣٩

ولى أمر الكعبة بعد أن تغلب على جرهم وأجلاهم فقد مرض عمرو بن لحى مرضا شديدا فقيل له : إن بالبلقاء من الشام حمة إن أتيتها برأت، فأتاها فاستحم بها فبرأ، ووجد أهلها يعبدون الأصنام فقال ما هذه ! فقالوا : نستسقى بها المطر ونستنصر بها على العدو . فسألهم أن يعطوه منها، ففعلوا ، فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة »(١) .

وبذلك دخلت عبادة الأصنام بين العرب ، إذ بعد أن صنع عمرو بن لحى هذا دانت العرب للاصنام وعبدوها (٢) .

٢ — مما يروى أيضا من أسباب فى عبادة الأصنام « أن إسماعيل بن إبراهيم صلى الله عليهما لما سكن مكة، وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة، ونفوا من كان بها من العماليق ، ضاقت عليهم مكة ، ووقعت بينهم الحروب والعداوات ، وأخرج بعضهم بعضا ، فتفسحوا فى البلاد ، والتماس المعاش .

وكان الذى سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجرا من حجارة الحرم ، تعظيما للحرم ، وصبابة بمكة ، فحيثما حلوا وضعوه وطافوا به ، كطوافهم بالكعبة ، تيمنا منهم بها وصبابة بالحرم وحبا له . وهم بعد يعظمون الكعبة ، ويحجون ويعتمرون ، على إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام .

ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا ، ونسوا ما كانوا عليه ، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره ، فعبدوا الأوثان ، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم . وانتجثوا ما كان يعبد قوم نوح عليه السلام منها ، على إرث ما بقى فيهم من ذكرها . وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل يتنسكون بها : من تعظيم البيت والطواف به ، والحج والعمرة ،

---

(١) الأصنام ص ٨
(٢) نفسه ص ١٣

والوقوف على عرفه ومزدلفة وإهداء البدن ، والإهلال بالحج والعمرة - مع إدخالهم فيه ماليس منه .

فكانت نزار تقول إذا ما أهلت: لبيك اللهم لبيك ، لبيك لاشريك لك، إلا شريك هو لك ، تملكه وما ملك .

ويوحدونه بالتلبية ، ويدخلون معه آلهتهم ، ويجعلون ملكها بيده يقول الله عز وجل : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون »[١] أى مايوحدونى بمعرفة حقى ، إلا جعلوا معى شريكا من خلقى »[٢] .

ولا شك أن العرب لم يكونوا كلهم سواء فى اعتقادهم فى الأصنام : فنهم من ترك عبادتها لإيمانه بأنها لا تنفع ولا تضر وذلك مثل « زيد بن عمرو بن فضيل » الذى ترك عبادة الأصنام كلها واتجه إلى الله سبحانه .

ومنهم من كان يتعلق بعبادتها إلى آخر لحظة من حياته، حتى إذا ما أدركته الوفاة لم يكن خوفه من الموت ، بل كان كل خوفه من انصراف الناس عن عبادة الأصنام ، وهذه الحادثة تبين لنا هذا النوع من الناس :

مرض أبو أحيحة وهو « سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس ابن عبد مناف » مرضه الذى مات فيه فدخل عليه أبو لهب يعوده ، فوجده يبكى ، فقال ما يبكيك يا أبا أحيحة ، أمن الموت تبكى ولابد منه ، قال : لا . ولكنى أخاف ألا تعبد العزى بعدى . قال « أبو لهب » : والله ما عبدت حياتك لأجلك ، ولا تترك عبادتها بعدك لموتك .

فقال « أبو أحيحة » : الآن علمت أن لى خليفة . وأعجبه شدة نصبه فى عبادتها »[٣] .

---

(١) سورة يوسف آية ١٠٦

(٢) الأصنام ص ٦ ؛ ٧ ونجث عنه نجثا : بحث ونبش . والشىء : استخرجه ؛ وانتجث الشىء نجثه .

(٣) نفس المصدر ص ٢٣

ففى هذه اللحظة التى كان المأمول فيها أن يعود إلى ربه وجدناه يتمسك بكفره إلى هذا الحد الذى عرفناه . وفى مثل هؤلاء الذين لايرجعون عن باطلهم يقول الله سبحانه : « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون »(١) .

فلو صعدوا إلى السماء ورأوا عجائبها « اقالوا – من غلوهم فى العناد وتشكيكهم فى الحق – إنما سكرت أبصارنا : سدت عن الابصار بالسحر قد سحرنا محمد بذلك كما قالوه عند ظهور غيره من الآيات(٢) » .

إن هؤلاء قد ألغوا عقولهم ، فلم يتجهوا بها إلى معرفة الحق والنظر فى دلائله ، ولم ينتفعوا بأبصارهم بالنظر إلى ماخلق الله نظر اعتبار ، كما لم ينتفعوا بآذانهم فى سماع المواعظ سماع تأمل وتذكر .

فهم قد أغلقوا على أنفسهم جميع المنافذ ، فمن أين يصلون إلى الحق ؟

وبين هؤلاء وهؤلاء أى بين الذين تركوا الأصنام إلى عبادة الله ، وبين الذين لايرضون بعبادتها بديلا .

بين هؤلاء وهؤلاء قوم ليسوا بمثل هذه العقيده فى الأصنام فهم على عقيدتهم إلى أن تفجأهم حادثة توقظهم من غفلتهم وترجعهم إلى صوابهم .

ونضرب لذلك مثلا بصنم هو « الفلس » الذى كان لطيء « وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ، ويعترون عنده عتائرهم ، ولايأتيه خائف إلا أمن عنده ، ولايطرد أحد طريدة فيلجأ بها إليه إلا تركت له ، ولم تخفر حويته .

وكان سدنته بنو بولان « وبولان هو الذى بدأ بعبادته فكان آخر من سدنه منهم رجل يقال له صيفى ، فأطرد ناقة خلية لامرأة من كلب من بنى عليم – كانت جارة لمالك بن كلثوم الشمجى – وكان شريفا – فانطلق بها حتى وقفها بفناء

---

(١) الحجر آية ١٤ ، ١٥ (٢) تفسير البيضاوى .

« الفلس » ، وخرجت جارة مالك فأخبرته بذهابه بناقتها، فركب فرسا عرياً ، وأخذ رمحه، وخرج في أثره فأدركه وهو عند الفلس والناقة موقوفة عند الفلس.

فقال له : خل سبيل ناقة جارتي .

فقال : إنها لربك . قال : خل سبيلها .

قال : أتخفر إلهك ؟

فبوأ له الرمح . فحل عقالها ، وانصرف بها مالك .

وأقبل السادن على الفلس ، ونظر إلى مالك . ورفع يده ، وقال وهو يشير بيده إليه :

يارب إن مالك بن كلثوم   أخفرك اليوم بناب علكوم

وكنت قبل اليوم غير مغشوم

يحرضه عليه ، وعدى بن حاتم يومئذ قد عتر عنده، وجلس هو ونفر معه يتحدثون بما صنع مالك .

وفزع لذلك عدى بن حاتم ، وقال : أنظر مايصيبه في يومه هذا .

فمضت له أيام لم يصبه شيء، فرفض عدى عبادته وعبادة الأصنام وتنصر .

فلم يزل متنصرا حتى جاء الله بالإسلام ، فأسلم ، فكان مالك أول من أخفره .

فكان بعد ذلك السادن إذا أطرد طريدة أخذت منه(١) .

---

(١) الاصنام ٥٩ — ٦١ والعتيرة الذبيحة ، والعتائر جمع عتيرة وقوله ولم تخفر حويته : في أساس البلاغة : أخفرته نقضت عهده . وفي لسان العرب : أخفر الذمه لم يف بها . والخفارة : الذمه وانتهاكها إخفار . وأخفرت الرجل إذا نقضت عهده وذمامه ، والهمزة فيه للازالة ، أي ازلت خفارته .

والحويه ، كغنية : استدارة كل شيء (قاموس) .

والمعنى : أن ماصار في حوزته ، وحرمه يترك له .

ويقابله في عرفنا الآن : دائرة اختصاصه ، والناقة الخلية هي التي تنتج وهي غزيرة فيجر ولدها من تحتها ، فيجعل تحت غيرها ، وتخلى هي للحلب

هنا نجد عقيدة مزعزعة فى الأصنام ، لم تبلغ عقيدة أبى أحيحة . ثم هى —فى كثير من الأحيان لم — تنزع نهائيا من الأصنام، مثل ما كان من « زيد ابن عمرو بن نفيل » .

ولكن ضعف العقيدة فى الأصنام كان يتسع يوما بعد يوم ولنأخذ على ذلك — علاوة على ما تقدم — مثالين :

الأول : «كان لمالك وملكان ابنى كنانة بساحل جدة وتلك الناحية صنم يقال له « سعد » وكان صخرة طويلة ، فأقبل رجل منهم بإبل له ، ليقفها عليه. يتبرك بذلك فيها ، فلما أدناها منه نفرت منه.وكان يهراق عليه الدماء ، فذهبت فى كل وجه ، وتفرقت عليه .

وأسف ، فتناول حجراً فرماه به ، وقال :

لا بارك الله فيك إلها ، أنفرت على إبلى .

ثم خرج فى طلبها حتى جمعها ، وانصرف عنه وهو يقول :

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا　　فشتتنا سعد فلا نحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة　　من الأرض لا يدعى لغى ولا رشد(١)

الثانى : أنه كان من عادة العربى ضرب القداح عند الأصنام عندما يريد الاقدام على أمر ، ثم يتجه تبعا لما خرجت به الاقداح .

وعندما أقبل امرؤ القيس بن حجر يريد الغارة على بنى أسد مر بـ « ذى الخلصة » وكان صنما بتبالة ، وكانت العرب جميعا تعظمه ، وكانت له ثلاثة أقدح : الآمر والناهى والمتربص .

فاستقسم عنده ثلاث مرات ، نخرج الناهى ، فكسر القداح وضرب بها وجه الصنم،وقال : . . .لو كان أبوك قتل ماعوقتنى ثم غزا بنى أسد،فظفر بهم . فلم يستقسم عنده بشىء حتى جاء الإسلام .

---

(١) نفسه ص ٣٦ ـ ٣٧ جاء فى المعجم الوسيط التنوفه : الفلاة لاماء فيها ولا أنيس.

فكان امرؤ القيس أول من أخفره[1] .

وهكذا نجد حادثة واحدة تلغى العقيدة فى هذا الصنم أو ذاك بعد أن كانت موجودة .

وقد رأينا كيف انتهت العقيدة فى كل من « الفلس » و « ذى الخلصة » و « سعد » فلم يعد واحد منها محل تقديس بعد أن كان مقدسا .

ولعل هذا كان كتمهيد لبعثة الرسول صلى الله عليه وسلم ليقضى على الوثنية القضاء النهائى .

نقول كان هذا كتمهيد للرسالة الإلهية لأنه كان من الممكن أن يصاب « مالك بن كلثوم » بأذى على سبيل المصادفة .

كما كان من الممكن أن ينهزم « امرؤ القيس » .

أو تنمو إبل الرجل الذى جاء بها إلى سعد ، أو على الأقل لا تتفرق .

قد كان يمكن أن يحصل واحد من هذا وعندئذ تثبت العقيدة فى الأصنام ولكن الله سلم ، وتزعزعت العقيدة فى الأصنام .

(١) نفسه ص ٤٧

لماذا عبدت الأصنام

قد يكون ما تقدم من جلب « عمرو بن لحى » للأصنام أو أنه كان لا يظعن ظاعن من ولد « إسماعيل » من مكة إلا إذا أخذ معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما له ، ثم تطور الأمر حتى كانت أصناما تعبد .

قد يكون هذا أو ذاك .

ولكن لا زال الأمر يحتاج إلى تفسير أعمق، لأن « عمرو بن لحى » جلب الأصنام من عند قوم يعبدونها ، فلماذا عبدوها ؟ والذين عبدوها للذكرى لماذا استمروا على عبادتها برغم نسيان السبب وهو الذكرى ؟

إن القرآن الكريم أتانا بوجهة نظر عابدى الأصنام :

مرة بأنهم ألغوا عقولهم نهائيا عندما قالوا «وجدنا آباءنا كذلك يفعلون[1]» .

إنه السير على نهج الآباء ولا شيء غير ذلك .

ومرة كانت لهم وجهة نظر عند ما قالوا :

« ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى[2] » .

هنا نجد تعليلا لعبادة الأصنام غير الأسباب التى تقدمت وهذا التعليل هو الجانب الفكرى فى الموضوع .

والبيرونى يبين ميل العامى إلى المحسوس فيقول : معلوم أن الطباع العامى نازع إلى المحسوس ، نافر عن المعقول الذى لا يعقله إلا العالمون ، الموصوفون فى كل زمان ومكان بالقلة .

ولسكونه إلى المثال عدل كثير من أهل الملل إلى التصوير فى الكتب والهياكل ، كاليهود والنصارى ، ثم المنانية خاصة . . .

وهذا هو السبب الباعث على إيجاد الأصنام بأسامى الأشخاص المعظمة ،

---

(١) سورة النمل آية ٧٤ (٢) سورة الزمر آية ٣

من الأنبياء والعلماء والملائكة مذكرة أمرهم عند الغيبة والموت ، مبقية آثار تعظيمهم فى القلوب لدى الفوت .

إلى أن طال العهد بعاملها ، ودارت القرون والأحقاب عليها ، ونسيت أسبابها ودواعيها .وصارت رسما وسنة مستعملة .

ثم داخلهم أصحاب النواميس من بابها ، إذ كان ذلك أشد انطباعا فيهم فأوجبوه عليهم .

وهكذا وردت الاخبار فيمن تقدم عهد الطوفان وفيمن تأخرعنه ، وحتى قيل : إن كون الناس قبل البعثة أمة واحدة هو على عبادة الأوثان » .

ثم يحكى البيرونى أسطورة هندية فى عبادة الاصنام عن ملك رغب عن الملك وتجرد للعبادة ، وقد تجلى له «أندر» رئيس الملائكة وقال له سل ما بدا لك إلا أن الملك قال له لست أطلب منك بل ممن خلقك ، وقال «أندر» : كل العالم ومن فيه فى طاعتى . فمن أنت حتى تخالفنى ؟

وقال الملك : أنا أعبد من وجدت أنت هذه القوة من لدنه.وهو رب الكل وهدده « أندر » بالقتل . ولكن الملك رد بأنه لايعرف لنفسه ذنبا يعاقب من أجله .

والله سيحفظه ما دام مخلصا لله .

ثم رجع الملك إلى العبادة .

« ولما أخذ فيها تجلى الرب فى صورة إنسان ... فلما رآه الملك اقشعر جلده من الهيبة وسجد وسبح كثيرا ، فآنس وحشته ، وبشره بالظفر بمرامه » .

ثم ينصحه بالتخلى عن الدنيا،ثم يقول له : « واصرف النية إلى فيما تعمله من تعمير الدنيا ، وحمايه أهلها ، وفيما تتصدق به . بل وفى كل الحركات ، فإن غلبك نسيان الإنسية ، فاتخذ تمثالا كما رأيتنى عليه ، وتقرب بالطيب والانوار إليه . وأجعله تذكارا لى لئلا تنسانى ، حتى إن غنيت فبذكرى . وإن حدثت

فباسمى ، وإن فعلت فمن أجلى . . . ثم غاب الشخص عن عينه ورجع الملك إلى مقره ، وفعل ما أمر به » .

بهذا تفسر لنا الأسطورة مبدأ عمل الأصنام وأنه عند ما يعجز الإنسان — بسبب انسيته — عن مداومة الاتصال بالرب يجعل له تمثالا يذكره به .

وهناك أسطورة أخرى . بأنه كان « لبراهم » ابن كل همه رؤية الرب .

« وبينا هو فى فكره المأمول إذ رأى نورا من بعيد فقصده ونودى منه : إن ما تسأله وتتمناة ممتنع الكون ، فليس يمكنك أن ترانى إلا هكذا ، ونظر ، فإذا شخص نورانى على مثال أشخاص الناس . ومن حينئذ وضعت الاصنام بالصور . . . وقد كانت اليونانيه فى القديم يوسطون الاصنام بينهم وبين العلة الاولى ، ويعبدونها بأسماء الكواكب والجواهر العالية ، إذلم يصفوا العلةالاولى بشىءمن الإيجاب بل بسلب الاضداد تعظيمالهاوتنزيها ، فكيف أن يقصدوهاللعبادة

ولما نقلت العرب من الشام أصناما إلى أرضهم عبدوها كذلك ليقربوهم إلى الله زلفى[1] » .

هذا هو تحليل البيرونى لعبادة الاصنام وأنها واسطة بين الخلق والرب . ولكنه يبين أن اتخاذ الاصنام معبودات إنما كان من العوام الذين سفلت مراتبهم . وقصرت معارفهم .

إن السبب عند الجميع هو الشعور بالعجز عن الاتصال بالرب مباشرة والشعور بالحاجة إلى وسيط بين الإنسان والرب لأسباب توهموها .

ومن هنا نجد التشابه بين العربى واليونانى فى هذه الفكرة . ويشترك مع العربى واليونانى غيرهما من الشعوب كالهند والافريقى .

الفكرة واحدة وإن اختلفت فى التفاصيل[2] .

---

(١) ارجع إلى الفلسفة الهندية ص ١٠٠ — ١١٠

(٢) ارجع الى ص ٣ — ٨ من هذا البحث .

والقاضى صاعد يسير فى نفس الاتجاه عندما يبين سبب عبادة العرب للأصنام فيقول فى طبقات الأمم : «وجميع عبدة الأوثان من العرب موحدة لله تعالى ، وإنما كانت عبادتهم لهـا ضربا من التدين بدين الصابئة فى تعظيم الكواكب ، والأصنام الممثلة بها فى الهياكل لا على ما يعتقده الجهال بديانات الأمم ، وآراء الفرق ، من أن عبدة الأوثان ترى أن الأوثان هى الخالقه للعالم .

ولم يعتقد قط هذا الرأى صاحب فكرة ، ولا دان به صاحب العقل .

دليل ذلك قول الله تبارك وتعالى :

« ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » .

هـذا هو رأى القاضى صاعد وهو لا يختلف عن رأى « البيرونى » وهو الرأى الذى جاء به القرآن الكريم[١] وصدقه علماء الأديان فى العصر الحديث كما تقدم عن عبادة الأفريقين ،

فإذا ما انتقلنا من العبادة إلى شىء آخر مما يتعلق بصلتهم بالأصنام وجدنا عند العرب الذبح عند الأصنام .

ونجد ذلك أيضا عند غيرهم كالهنود .

فعند الهنود . يقول البيرونى :

« وعند جماعة هذه الأصنام يقتل الأغنام والجواميس بالكتارات ليغتذين بدمائها »[٢] .

والعرب كذلك كانت تذبح للأصنام « وكان مما حرمه الله من اللحوم « ماذبح على النصب » المعنى — كما يقول القرطبي — والنية فيها تعظيم النصب .
ويقول سبحانه وتعالى :

---

(١) أى أنهم يعبدونهم ليقربوهم إلى الله زلفى ولكن القرآن ينفى عنهم التوحيد قال تعالى « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » .

(٢) الفلسفة الهنديه ص ١٠٧ وجاء فى لسان العرب الكترة : القبة .

« وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا » .

وفى الكلام حذف أى وجعلوا لأصنامهم نصيبا «وكانوا يسمون ذبائح الغنم التى يذبحون عند أصنامهم وأنصابهم تلك ، العتائر (والعتيرة فى كلام العرب الذبيحة) والمذبح الذى يذبحون فيه لها العتر . ففى ذلك يقول زهير بن أبى سلمى .

فزل عنها وأوفى رأس مرقبة كنصب العتر دمّى رأسه النسك[1]

وكانوا يسمون بالأصنام مثل مناة واللات والعزى فقد سموا « عبد مناة ابن أد ، وتيم اللاة بن رفيدة بن ثور ، وعبد العزى بن كعب »[2] .

(١) الأصنام ص٣٤ .

(٢) يراجع كتاب الأصنام ص١٨ وتيم اللات أى عبد اللات .

الصابئـــة

معنى الـكلمة : العرب تسمى كل خارج من دين إلى آخر غيره صابئا .

وقد صبأ يصبأ صبأ وصبوءاً ، وصبؤ يصبؤ صبأ وصبوءاً . كلاهما خرج من دين إلى دين آخر . ومن هنا كان يقال للرجل إذا أسلم فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم : قد صبأ .

وصبأ ناب البعير ، وصبأ النجم ، طلع .

وفى تفسير البيضاوى عن لفظ الصابئين قوله : « وهو إن كان عربيا فمن صبأ إذا خرج ، وقرأ نافع وحده بالياء إما لأنه خفف الهمزة وأبدلها ياء أو لأنه من صبا إذا مال ، لأنهم مالوا عن سائر الأديان إلى دينهم أو من الحق إلى الباطل » .

وفى اللغة العبرية : صبأ خرج للحرب — استمر فى الحرب ، صبأ خرج للعبادة — تعبد فى المعبد .

وهنا نجد قربا بين معناها فى اللغة العربية واللغة العبرية فهى تفيد معنى البروز والخروج .

ولـكن فى اللغة الآرامية :

صبأ رغب — فضل — اختار .

وهنا نجد القرب — كذلك — بين معناها مخففا فى اللغه العربية بمعنى مال ، ومعناها فى اللغة الآرامية ، وليس من الغريب أن نجد الـكلمة فى اللغات الثلاث متقاربة المعنى ، وليس هناك مانع أن تـكون اللغتان قد أخذت الـكلمة من اللغة العربية فمن المعروف أن اللغة العبرية متأخرة عن العربية .

« وأن الأنباط كانو يتـكلمون العربية الدارجة إلا أنهم — بسبب عدم

وجود الخط العربي في ذلك التاريخ البعيد — كانوا يستعملون الحروف الآرامية التي كان يستعملها جيرانهم الشماليون(١) .

وبذلك دخلت كلمات من اللغة العربية إلى اللغة الآرامية .

بعد ذلك نرجع إلى الصابئة مكانا وعقيدة .

من ناحية المكان :

كانوا يقطنون الموصل وواصل وسواد العراق .

وكان وجود الصابئة في هذا المكان الذي يقع في طرق القوافل سببا في تأثرهم بعقائد كثيرة من معتقدات الملل الأخرى ، حيث كان أصحاب هذه العقائد يترددون عليه، أو يمرون، أو يقيمون، نظراً لتوسطه للعالم . لذا نرى في الصابئة شبها لكل دين سماوي ، أو غير سماوي، وبذلك لا يمكن الحكم عليهم جميعا بحكم واحد . بل يكون الحكم :

منهم من يقول بكذا ، ومنهم من يقول بكذا .

والصابئة الحقيقيون كانوا يتركزون وسط العراق وهم المتقدمون .

والمتأخرون ، وهم الحرانية ، كانوا يتركزون شمال العراق تقريبا .

وهؤلاء الحرانيون دعوا بالصابئة ، منذ عهد المأمون بفتوى شيخ فقيه مسلم ، من أهل حران ، كي يتمتعوا بحقوق أهل الكتاب ، حيث الصابئة اسم لطائفة دينية مذكورة في القرآن .

وهناك طبقة منهم تتسمى بهذا الإسم ،يزعمون أنهم على دين شيث بن آدم، وأنه المبعوث إليهم . كما يزعمون أن في يدهم كتابه .

والأولون مخالفون للحرانيين ويهاجمون مذهبهم ، ولا يوافقونهم إلا في أمور قليلة .

أما عقائدهم فكما قلنا فيها شبه من كل دين سماوي وغير سماوي .

(١) تاريخ العرب م ١ ج ١ ص ٨٣

نجد عندهم عقائد هى مذاهب فلسفية .

فقد « زعم قوم من قدمائهم أن هيولى كان لم يزل وأن صانعا لم يزل ، ثم صنع عالما من ذلك الهيولى »(١) .

هنا نجد شبها تاما بينهم وبين أرسطو فى القول بأزلية المادة مع الله .

ولكن لا يمكن الآن الجزم بأيهما أخذ من الآخر .

وكان منهم الموحدون وكان لهم كتاب فى التوحيد رآه الكندى ووصفه بقوله :

« إنه على غاية النفاثة فى التوحيد ولا يجد الفيلسوف - إذا أتعب نفسه - مندوحة من مقالاته ، والقول بها » .

ويصفهم ابن النديم بالتوحيد ويقول فى الحنفاء إنهم هم « الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحملوا الصحف التى أنزلها الله عليه » . ويصفهم البيضاوى فى تفسيره « قوم بين النصارى والمجوس وقيل أصل دينهم دين نوح عليه السلام وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب .

والإمام الرازى فى تفسيره يروى الآراء فيهم ثم يقول : والثالث « وهو الأقرب أنهم قوم يعبدون الكواكب ، ثم لهم قولان :

الأول : أن خالق العالم هو الله سبحانه ، إلا أنه سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب ، واتخذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم .

والثانى : أن الله سبحانه خلق الأفلاك ، والكواكب ، ثم إن الكواكب هى المدبرة لما فى هذا العالم من الخير والشر ، والصحة والمرض ، والخالقة لها فيجب على البشر تعظيمها ، لأنها الآلهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله سبحانه .

وهذا المذهب هو المنسوب إلى الكلدانيين الذين جاءهم إبراهيم عليه السلام راداً عليهم ، ومبطلا لقولهم » اه .

ومنهم الذين سموا الكواكب التى فى الفلك ملائكة ومنهم من سماها آلهة ، وعظموها وعبدوها وبنوا لها بيوت عبادات على عدد سبعة كواكب ، ويدعون

---

(١) المغنى جـ ٥ ص ١٥٢

أن بيت الله الحرام أحدها، وهو بيت زحل، وكما جاء في مقدمة رسائل الكندي يذكر « البيروني » أن الكعبة وأصنامها كانت لهم .

وقد اتضح أن اعتقادهم في الكواكب وغيرها ليس معناه كفرهم بالله نهائيا ، بل كانت وجهة نظرهم أنهم يحتاجون في صلتهم بالله سبحانه وتعالى إلى متوسط روحاني لا جسماني فاتجهوا إلى الكواكب يعظمونها باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله(١) .

وبذلك يقتربون من عباد الأصنام ومن الأفريقيين ومن الهنود . في جعلهم وسائط بينهم وبين الله سبحانه ، إلا أن هذه الوسائط تختلف من قوم إلى قوم هي حجر عند بعضهم، وحيوان عند البعض، وكوكب عند البعض لكن فكرة الوساطة موجودة عند الكل .

ومرد الاختلاف في الحكم على الصابئة راجع إلى الحكم عليهم من واقع أحوالهم .

وهذا لابد واقع لو أردنا الحكم على أية أمة من واقعها ، نفرض مثلا أن مجموعة من مؤرخي الأديان أرادت أن تحكم على المسلمين من واقعهم لا من كتابهم ، لا شك أنهم سيختلفون في الحكم ، حيث يكون بعضهم قائل شيعيا والآخر سنيا وهكذا .

ولكن لو أن هؤلاء درسوا الإسلام لا المسلمين فإن دائرة خلافهم ستضيق حيث سيأخذون حكمهم من كتاب الإسلام مباشرة .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن الصابئين موحدون في أصل عقيدتهم وذلك لما يأتي :

أولا : أننا نجد ذكرهم ورد في القرآن الكريم في ثلاث آيات .

الآية الأولى : في سورة البقرة يقول تعالى :

---

(١) يرجع في الصابئة إلى أبي ريده في تعليقه على تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور وإلى التمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق وإلى كتب التفسير وإلى مقدمة رسائل الكندي لأبي ريده.

إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون»(١).

والآية الثانية فى المائدة . يقول تعالى :

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون(٢) » .

والآية الثالثة فى سورة الحج . يقول تعالى :

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شىء شهيد »(٣) .

هذه هى الآيات الثلاث التى ورد فيها ذكر الصابئين وبمقارنة هذه الآيات الثلاث نجد أن الحكم واحد عندما يكون الكلام عن اليهود والصابئين والنصارى وحدهم .

وهو أنهم إذا آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات فان لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم، ولا هم يحزنون. ولكن عندما يكون الكلام عن هؤلاء الثلاثة ومعهم المجوس والمشركون فإن الحكم يختلف حيث سيفصل الله بينهم يوم القيامة، بإظهار من منهم على حق ومن منهم على باطل، حتى يأخذ كل منهم جزاءه .

ما الذى جد فى آية الحج حتى اختلف الحكم ؟

الذى جد هو قوم مقطوع بأنهم على باطل ، وهم المشركون هذا يتيح لنا أن نفهم أن الصابئين — كاليهود والنصارى — أهل كتاب .

وأن نجاتهم مرتبطة بالرجوع إلى الحق الذى نزل عليهم ، كما جاء فى آية أخرى يقول تعالى « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون »(٤) .

انها دعوة إلى تخليص الأديان مما لحقها على يد أتباعها من تحريف

(١) آية ٦٢ (٢) ٥ آية ٦٩ (٣) آية ١٧ (٤) آل عمران آية ٦٣

فاليهود والصابئون والنصارى عندهم حق هو أساس دينهم وباطل ألحقوه هم وأدخلوه على دينهم ونجاتهم مرتبطة بعملية تمييز وتصفية حيث ينتهى أمرهم إلى الإيمان بالله ويتبعه الإيمان بملائكته وكتبه ورسله ، ثم الإيمان باليوم الآخر،ويتبعه اتباع الأعمال الموصلة إلى السعادة فيه والابتعاد عما يسبب الشقاء

أما المشركون فليس عندهم عملية تصفية بل الواجب هو الانتقال نهائيا من الباطل إلى الحق ومن هنا اختلف الحكم بين الآيات .

هذا ما يمكن أن نلمحه من الآيات

ثانيا: لفظ الصابئين .

صبأ : خرج من دين إلى دين آخر وصبا مال هذا فى اللغة العربية .

وفى اللغة العبرية صبأ خرج للعبادة — تعبد فى المعبد .

وفى اللغة الآرامية رغب — فضل — اختار .

فإذا قلنا : إن الصابئين — فى أصل دينهم — كانوا على حق وجدنا اللغة معنا فى هذا الفهم دون تكلف لا فرق فى ذلك بين عربية وعبرية وآرامية .

ففى اللغة العربية صبأ خرج من دين إلى دين وحيث البيئة بيئة شرك فإن الخروج من الباطل إلى الحق وصبا بمعنى مال ، استعمل القرآن الكريم لفظا شبيها به فى الميل إلى الحق وهو : حنيفا

فحنف عن الشيء حنفا مال

يقول سبحانه « قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين »(١)

فحنيفا أى مائلا عن الباطل إلى الحق

وفى اللغة العبرية — وهى مأخوذة هنا من العربية لأنها متأخرة عنها — صبا معناها نص فى العبادة .

وفى اللغة الآرامية فيها معنى التفضيل والاختيار،وهو عادة يكون إلى الخير

ثالثا شهادة كبار العلماء لهم بأنهم على التوحيد

---

(١) البقرة آية ١٣٥

(٢) ارجع فى ذلك إلى مقدمة رسائل الكندى لابى ريده

فالكندى يبين أنه قرأ لهم كتابا « على غاية النفاثة فى التوحيد . لا يجد الفيلسوف — إذا أتعب نفسه — مندوحة عن مقالاته والقول بها »

وابن النديم يقول عن الحنفاء انهم هم الصابئون الابراهيميون الذين آمنوا بأبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف التى أنزلها الله عليه »

والبيرونى يقول عن الصابئة الحرانيين :

« ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله ، وينزهونه عن القبائح ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازا ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظمون الأنوار » ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل

من شهادة العلماء هذه نجد أن التوحيد كان أساسا فى ديانة الصابئة

ونحن لا نريد أن نقول — مع ابن النديم — أنهم هم الحنفاء لأن هذا الحكم يحتاج إلى دراسة أوسع ولكن الذى نريد أن نخرج به أنها ملة موحدة فى أصل عقيدتها

وأن ما لحق هذه العقيدة مما يرويه البيرونى وغيره ليس إلا تشويها لحق هذه الملة فشوهها ، كما شوهت النصرانية بالتثليث

أى أن الصائبة التى كانت فى أول الإسلام واستمرت بعد ذلك حتى روى ابن النديم رؤساءهم ، ومدة رئاسة كل منهم منذ أيام عبد الملك بن مروان أى منذ أواسط العصر الأموى حتى عهد به النديم نفسه فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى

ثم ما لحقها — كما ذكر البيرونى — من أنه كانت لهم أصنام وهياكل .. الخ هذه ليست إلا الصابئة المشوهة التى لحقها ما لحق غيرها من الأديان

وسيكون الرد على العقائد الباطلة بدون نسبة هذه العقائد إلى أحد

أى سيكون الدفاع عن التوحيد بابطال العقيدة فى الآلهة الأخرى كالنجوم مثلا ، دون التأكيد بأن هذه عقيدة الصابئة أولا

وذلك اكتفاء بما سبق

اليهـــودية

انتشرت اليهودية فى شبه الجزيرة العربية بعد تحطيم بيت المقدس سنة ٧٠ م واضطرار اليهود إلى الهجرة وتكونت بذلك مستعمرات يهودية فى المدينة وخيبر، فى الشمال، كما انتشرت فى الجنوب.

ولقد كان ذو نواس — وهو آخر ملك حميرى - يهوديا، وكانت اليهودية فى عهده هى دين اليمن.

ولا نستطيع أن نقول إن تأثير اليهودية كان كبيرا فى الجزيرة العربية إذ أنه «على الرغم من أن المسيحية قد وضعت أقدامها فى نجران، واليهودية فى اليمن والحجاز، إلا أنه لا هذه ولا تلك قد بدا عليها أنها تركت كثيرا من الأثر فى عقول عرب الشمال»(١).

والقرآن الكريم نص على أن أهل الكتاب بدلوا وغيروا فى التوراة.

ثم بين سبحانه أنهم يزعمون أن ما أتوا به إنما هو كلام الله وفى الحقيقة ليس كذلك بل هم كاذبون.

يقول سبحانه:

«وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون»(٢).

أى لتحسبوه من التوراة، وما هو من التوراة، ثم هم يكذبون وهم يعلمون أنهم كاذبون فيما يدعون. وما أخبرنا به الله سبحانه عن اليهود وتبديلهم التوراة هو ما أثبته النقاد عن التوراة وبالطبع بعد شهادة الله سبحانه لا نحتاج إلى شهادة ولكننا نسوقه لهؤلاء الذين لا يؤمنون.

(١) فيليب حتى ص ١٣٠ ج ١ (٢) آل عمران آية ٧٨

فمن شهادة غير المسلمين نجد اسبينوزا يأتينا بالأدلة الكثيرة على أن التوراة الموجودة ليست منزلة على موسى ولكنها كتبت على يد غيره يقول اسبينوزا بعد أن يسوق الأدلة على ما يقول :

وإذا نظرنا الآن إلى تسلسل هذه الأسفار كلها وإلى محتواها ، رأينا بسهولة أن الذى كتبها مؤرخ واحد. أراد أن يروى تاريخ اليهود القديم ، منذ نشأتهم الأولى حتى هدم المدينة لأول مرة .

والواقع أن تسلسل هذه الأسفار تكفى وحدها لإثبات أنها تضم رواية لمؤرخ واحد .

فبمجرد انتهائه من قصة حياة موسى انتقل مباشرة إلى قصة يشوع :

وحدث بعد موت موسى ، خادم الله ، أن قال الله ليشوع . . الخ .

وبعد أن انتهى من قصة موت يشوع انتقل بنفس الطريقة إلى تاريخ القضاة. وربطها بنفس الطريقة بماسبق وبعد أن مات يشوع طلب بنو إسرائيل من الله .. الخ ثم ألحق سفر راعوت بوصفه تذييلا لسفر القضاة بهذه الطريقة .

وفى هذه الأيام التى يحكم فيها القضاة حدثت مجاعة كبيرة على هذه الأرض. ثم ربط بنفس الطريقة سفر صموئيل بسفر راعوت .

وعندما انتهى من هذا السفر الأول انتقل إلى الثانى أيضا بنفس الطريقة .

وإذن - كما يقول اسبينوزا - فمجموع النصوص والترتيب الذى تتعاقب به الروايات يدل على أن كاتبها مؤرخ واحد وله غرض محدد ... الخ»(١) .

ثم بعد ذلك يفيدنا اسبينوزا بأن هذا المؤرخ - وهو عزرا - كما يقول - « لم يفعل أكثر من أنه جمع روايات موجودة عند كتاب متعددين ، وفى بعض الأحيان كان يقتصر على نسخها ، ونقلها على هذا النحو إلى الخلف دون فحصها أو ترتيبها . ولا أستطيع - كما يقول - أن أخمن الأسباب التى منعته من إتمام عمله هذا بحيث يوليه كل عنايته ، إلا إذا كان موتا مبكراً »(٢) .

---

(١) رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ٢٧٦ (٢) نفسه ص ٢٨٣

وإذا رجعنا نحن إلى التوراة فإننا نجد فيها أكثر من دليل على الوضع نأخذ واحداً منها .

تقول التوراة عن لوط بعد نجاته وهلاك قومه .

٣٠ — وصعد لوط من صوغر ، وسكن الجبل ، وابنتاه معه ، لأنه خاف أن يسكن فى صوغر . فسكن فى المغارة هو وابنتاه .

٣١ — وقالت البكر للصغيرة : أبونا قد شاخ ، وليس فى الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كل الأرض .

٣٢ — هلم نسقى أبانا خمراً ، ونضطجع معه ، فنحيي من أبينا نسلا .

٣٣ — فسقتا أباهما خمراً فى تلك الليلة ، ودخلت البكر ، واضطجعت مع أبيها ، ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها .

٣٤ — وحدث فى الغد أن البكر قالت للصغيرة : إنى قد اضطجعت البارحة مع أبى . نسقيه خمراً الليلة أيضا ، فادخلى اضطجعى معه ، فنحيي من أبينا نسلا .

٣٥ — فسقتا أباهما خمراً فى تلك الليلة أيضا . وقامت الصغيرة ، واضطجعت معه ، ولم يعلم باضطجاعها ، ولا بقيامها .

٣٦ — فحبلت ابنتا لوط من أبيهما .

٣٧ — فولدت البكر ابنا ، ودعت اسمه موآب وهو أبو الموآبيين إلى اليوم .

٣٨ — والصغيرة أيضا ولدت ابنا ودعت اسمه بن عمى وهو أبو بنى عمون إلى اليوم [١] .

هنا نلاحظ كلمة إلى اليوم أى إلى اليوم الذى كتبت فيه القصة .

وفيه دلالة على أن القصة موضوعة .

ومن المعلوم أنه كانت هناك عداوة ضد الموآبيين وبنى عمون ويرى النقاد أن الكاتب أراد أن يسب الاثنين فى أمهما فألف القصة .

---

(١) سفر التكوين ١٩ آية ٣٠ — ٣٨

ومن ناحية أخرى نراهم قد نسبوا إلى لوط مالا يتفق مع دين ولا عقل ، بل يتنزه عنه رعاع الناس .

وكما يذكر اسبينوزا « ان موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة ، بل إن مؤلفها شخص آخر عاش بعده بزمن طويل ، وان موسى كتب سفرا مختلفا[١] » .

وقد ساق أدلة كثيرة على ذلك منها :

« ورد فى سفر التثنية (٣١ : ٩) وكتب موسى هذه التوراة » .

ويستحيل أن يكون موسى قد قال ذلك[٢] .

و « ول ديورانت » يعقد مقارنة يبين بها أن سفر الشريعة الذى قرأه « يوشيا » الملك فى القرن السابع قبل الميلاد غير الذى قرأه « عزرا » الكاهن سنة ٤٤٤ ق م .

ودليله على ذلك الزمن الذى استغرقته قراءة السفر فى عهد « يوشيا » حيث قرىء مرتين كاملتين فى يوم واحد وأما فى عهد « عزرا » فقد استغرقت القراءة أسبوعا[٣] .

وصدق الله العظيم عندما أخبرنا بأنهم يكتبون الكتاب بأيديهم ويقولون هذا من عند الله .

يقول سبحانه :

فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون[٤] .

والعجب أن البيضاوى فى تفسيره يفهم من هذه الآية فهما ويأتى اسبينوزا ليوافق هذا الفهم .

---

(١) رسالة فى اللاهوت ص ٢٦٦ (٢) نفسه ص ٢٦٧
(٣) يرجع فى ذلك إلى قصة الحضارة المجلد الأول الجزء الثانى ص ٣٦٦
(٤) البقرة آية ٧٩

يقول البيضاوى يكتبون الكتاب يعنى المحرف ولعله أراد به ما كتبوه من التأويلات الزائفة .

ويقول اسبينوزا :

« اننا نرى معظم اللاهوتيين وقد انشغلوا بالبحث عن وسيلة لاستخلاص بدعهم الخاصة ، وأحكامهم التعسفية من الكتب المقدسة بتأويلها قسرا وتبرير هذه البدع والأحكام بالسلطة الآلهية »[1] .

اتضح إذا أن هناك عقائد يهودية يدعى أنها إلهية وهى ليست كذلك . ويأتى القرآن الكريم ليرد عليهم فى هذه العقائد .

(١) رسالة فى اللاهوت ص ٢٤١

النصرانيـــة

دخلت النصرانية نجران على يد مبشرين جاءوا إليها من قبل الدولة الرومانية نحو سنة ٣٤٣ ميلادية .

وأما اليمن فأنها كانت أمل الحبشة النصرانية لما فيها من الخيرات . وجاء ذو نواس اليهودى ملك اليمن وأراد أن يفرض اليهودية ولكن أهل نجران أبوا ذلك . وقد حاول معهم دون جدوى .

ومن هنا أخذ يتحين الفرص للقضاء عليهم ، ولكن الظروف لم تمكنه من ذلك حيث هبت الروم لنصرة أهل نجران بواسطة النجاشى ، وكان النصر للأحباش وبدأت النصرانية تنتشر فى اليمن .

وشعر الأحباش بقوتهم ، وأنهم يستطيعون الزحف نحو مكة لصرف الناس عن الحج إلى الكعبة .

وكانت قصة الفيل كما وردت فى القرآن الكريم هذا فى الجنوب .

أما فى فى الشمال فقد كانت المسيحية فى غسان وتغلب وربيعة وطيء .

وعند الفتح الإسلامى وانتشار الإسلام فى الشرق كانت المسيحية « موزعة بين كنيسة اليعاقبة ، وكنيسة النساطرة ، والكنيسة الكاثوليكية أو الملكية التى كان يطيب للدمشقين أن يسموها الكنيسة « الخلقدونية[1] » .

ولم يكن اليعاقبة والنساطرة هم الأقل قدرا فمنذ قرن أو قرنين كانت الحيرة عاصمة النساطرة العرب الكبرى .

---

(١) (أعنى أنها اعترفت بما قرره المجمع المسكونى الخلقدونى (٤٥١ م) على خلاف اليعاقبة والنساطرة هامش ص ١٤ ج ٢ . وقرار المجمع الخلقدونى هو أننا نعلم أن المسيح ، ابن الله الوحيد ، هو رب واحد فى طبيعتين بدون امتزاج ولا تغير (إزاء القائلين بالطبيعة الواحدة) وبدون تقسيم وتفريق (إزاء النساطرة) ودون أن يلغى هذا الاتحاد تمايز الطبيعتين ، ومع بقاء خواص كل من الطبيعتين على حالها .

وكانت تقع فى جنوبى الكوفة على أبواب بادية الشام يحكمها الأمراء اللخميون الذين خضعوا للفرس وانتهى بهم الأمر إلى اعتناق المسيحية دينا لهم ، ثم أزال الفرس ولاية اللخميين سنة ٦٠٢ وفتحت المدينة سنة ٦٣٣ أبوابها للمسلمين من غير قتال .

ومنذ القرن السادس كان قد لجأ إليها ، ودخل تحت نفوذ الفرس قوم من القائلين بالطبيعة الواحدة فى المسيح ، اضطهدهم الإغريق . إلا أن العاصمة الكبرى للعرب القائلين بالطبيعة الواحدة فى المسيح كانت بصرى شرقى الأردن وكان يحكمها وال تتولى بيزنطة تعيينه مباشرة أو أمير من أمراء الغساسنه وهم عرب مسيحيون يعمل لحساب بيزنطة ......

وكان يحق للنساطرة أن يباهوا ببعض المراكز الفكرية .

أما اليعاقبة فأكثروا عدد المدارس فى الفرس، ثم اقتدى بهم النساطرة بعد ذلك ، وأنشأ كلا الطرفين أديرة كثيرة .

كانت المراكز الثقافية الكبرى فى الشرق الأوسط وبلاد فارس للنساطرة على حين كانت المراكز الريفيه والبدوية فى بلاد الشام وجزيرة العرب ثم فى مصر ، لليعاقبة القائلين شكلا بالطبيعة الواحدة فى المسيح . . .

وإلى كنيسة اليعاقبة انتمت طائفة من القبائل العربية ولا سيما قبيلة تغلب قوم الأخطل الشاعر المسيحى الأكبر فى البلاط الأموى .

ومن اليعاقبة أيضا كانت القبائل العربية المسيحية التى حالفت المسلمين فى حروبهم فى السنين الهجرية الأولى ، ثم اعتنقت الإسلام بعد ذلك(١) .

والآن إلى توضيح هذه الفرق النصرانية التى ورد ذكرها والتى كانت منتشرة فى الجزيرة العربية ومصر والشام ، وسائر البلاد المسيحية .

---

(١) فلسفه الفكر الدينى ص ١٤ – ١٦ ج ٢

النصارى وتعدد عقائدهم

كانت الروم وقت بعثة المسيح وثنية ، وبقيت حربا على المسيحيين حتى عهد قسطنطين ، أوائل القرن الرابع الميلادى .

ولقد ذاق المسيحيون على يدى الروم الوثنيين كل أصناف العذاب .

وتفنن حكامها فى التنكيل بكل من ثبتت صلته بالمسيحية ومن هنا تخفى المسيحيون بدينهم . وهذا جعل المسيحى يتقبل ما يلقى إليه دون أن يحاول . أو يستطيع التأكد من صحة نسبته إلى المسيح عليه السلام .

ولما جاء قسطنطين أعطى المسيحيين الأمان وعندئذ استطاعوا الجهر بدينهم ولكنهم فوجئوا بأنهم مختلفون فى كل شىء تقريبا .

وقام من يدعو إلى التوحيد وأن عيسى هو عبد الله ورسوله وأشهر هؤلاء الدعاة إلى التوحيد هو « آريوس » .

وظهر من وقف ضد « آريوس » وضد فكرة التوحيد واشهر هؤلاء بابا الاسكندرية .

ووصل الأمر إلى قسطنطين، وعندئذ أمر بعقد مجمع يضم هؤلاء المختلفين حتى يعرف الحق مع من .

ومن أجل ذلك انعقد مجمع نيقية [1] سنة ٣٢٥ م .

وبرغم أن الذين كانوا يقولون بتأليه المسيح هم القلة إلا أنهم انتصروا .

وأسفر المجمع عن القول بتأليه المسيح وأزليته وأنه لم يكن هناك وقت المسيح فيه غير موجود والحكم بكفر من يرى غير هذا، وإبادة الكتب التى جاء فيها ما يناقض هذا القرار .

ولكن هذا القرار لم يستطع القضاء على المخالفين . وخاصة « آريوس » الذى بقى يدعو إلى عقيدته وهى توحيد الله وأن عيسى عبد الله ورسوله ، وبمرور الزمن تعددت العقائد فى المسيحية وانتشرت هذه الديانة وهى تحمل معها هذه الخلافات فى العقيدة .

---

(١) مدينة بآسيا الصغرى معروفة اليوم بازنيك فى بلاد الأناضول .

وأهم العقائد المسيحية التى كانت منتشرة وقت مجىء الإسلام هى :

١ — الآريانية : نسبة إلى آريوس (٢٥٦ - ٣٣٦) م كان يدعو إلى التوحيد ، وأن المسيح ليس إلها وكان يقول .

« إن الله واحد فرد ، غير مولود ، لايشاركه شىء فى ذاته تعالى .

فكل ما كان خارجا عن الله الأحد إنماهو مخلوق من لاشىء بإرادة الله ومشيئته .

أما الكلمة فهو وسط بين الله والعالم ، كان ولم يكن زمان لكنه غير أزلى ولا قديم ، بل كانت مدة لم يكن فيها الكلمة موجوداً .

فالكلمة مخلوق، بل انه مصنوع،وإذا قيل أنه مولود فبمعنى أن الله تبناه[1] .

فهو هنا يقرر إنسانية المسيح ، وحدوثه ، وينكر أنه اله وقد حكم عليه بجمع نيقيه سنة ٣٢٥ بالكفر والحرمان .

وفكرة أريوس(التوحيد) وإن قل أنصارها فإنها لازالت تقلق بال مؤلهى المسيح .

« وإن معظم الاساقفة فى الشرق والغرب مازالوا يردون على هؤلاء الخوارج جميعهم — كما يقول — ويدافعون عن العقيدة التى أجمعوا عليها — كما يقول - فى نيقيه ويوضحونها[2] .

(ب) البوليقيانيون : يطلق هذا الاسم على بولس الشمشاط وأصحابه وهم كذلك يقولون بالتوحيد .

(جـ) النسطوريون : نسبة إلى نسطور وملخص مذهبه أنه يقول بإثنينية الأقنوم فى المسيح .

فالمسيح لايقوم بأقنوم واحد بل بأقنومين ، طبيعتين ، وبينهما وحدة كانت نتيجة اتحاد أقنوم الكلمة الإلهى بالإنسان .

ويعنى باتحاده ما كان أشبه شىء بالاتصال والقربى عن طريق الأنس والرضوان[3] .

---

(١) فلسفة الفكر الدينى ص٢٨٧ جـ ٢ (٢) نفسه ص ٢٨٨

(٣) نفسه ص ٣٠٤ والمراد بالطبيعة القوة ومبدأ الفعل. والنزاع هو : هل ما للاله من إرادة وفعل وما للانسان من إرادة وفعل متحدان فى المسيح أم هما متمايزان »

فنجد النسطوريين هنا فى المسيح لم يهملوا الطبيعة البشرية وبذلك « يثبتون للمسيح خصائص الإنسان فى الوجود والإرادة والفعل ، مميزين بين ذلك وبين ما اللعنصر اللاهوتى[١] » لقد تصوروا الطبيعة البشرية مستقلة قائمة بذاتها فى مقام الأقنوم .

ان مذهب نسطور ينطلق من أن للمسيح طبيعتين متباينتين كاملتين تحتفظ كل منهما بخواصها وملكاتها التى بها تتحرك وتعمل . على أن المسيح مع ذلك واحد[٢] » ووحدة المسيح نتيجة الاتحاد .

أما رأيه فى « مريم » العذراء فإنه يستنكر أن يطلق عليها أم الله .

أما الرأى فيه فإن ما قاله لم يرض بابا الاسكندرية « كيرلس » وعقد مجمع أفسس المسكونى الثالث (٤٣١) الذى كفر فيه نسطور[٣] .

(د) (مذهب الطبيعة الواحدة فى المسيح) ملخص هذا المذهب أن المسيح فيه أقنوم واحد، وينظر فى هذا المذهب إلى المسيح من حيث كونه إلها قبل كل شىء .

هو الكلمة الالهى الذى تدور حوله كل المسائل فى هذا العلم اللاهوتى ،

فالكلمة هو ابن الله ، وهو كامل قبل تجسده ثم شاء أن يضم إلى ذاته الطبيعة الإنسانية ، التى لا تغنيه فى شىء ، لأنها لا تزيده شيئاً ، بل لا تحدث فيه تغييراً قط .

إنما كان منزها عن الجسد ، ثم صار جسداً » أى إنسانا ، لقد ولد إنسانا لكن لا يسعنا القول : إن أقنوما » جديدا حدث فى التجسد ، بل هو الكلمة الألهى الذى ولد إذ اتحد بطبيعة إنسانية من غير أن يفقد شيئاً من وحدته[٤]

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٠ — ٢١

(٢) فلسفة الفكر الدينى ص ٣٠٤ جـ ٢   (٣) نفسه ص ٣٠٢

(٤) نفسه ص ٣٠٩ ويجب أن تعرف أن اليعاقبه يقولون بوحدة الطبيعة فى المسيح فأصحاب القول بالطبيعة الواحدة يعرفون « باليعاقبة فى بلاد الشام وبالاقباط فى مصر »

٤ نفس المصدر ص ٣٠٩

من هنا تجد الفرق بين النساطره وبين أصحاب الطبيعة الواحده .

فالنساطرة ميزوا بين المسيح إلها، والمسيح إنسانا، ثم جعلوا بين الطبيعتين وحدة أو اتحادا أدبيا معنويا .

أما أصحاب الطبيعة الواحدة فانهم يؤكدون الوحدة فى المسيح، فهناك اتحاد فى الأقنوم قد تحقق فى الأقنوم القديم الذى هو أقنوم الكلمة الإلهى .

وبذلك لم يعط أصحاب الطبيعة الواحدة اهتماما للعنصر الناسونى

(ه) تاليه الروح القدس .

فى مجمع نيقيه — كما تقدم — تقرر تأليه المسيح وأما الروح القدس فلم يتعرض هذا المجمع له بشىء وظهرت دعوة « مقدونيوس » الذى نادى بأن الروح القدس ليس بإله .

وهنا قامت ضده حمله كان من أثرها أن انعقد المجمع القسطنطينى الأول سنة ٣٨١ .

وكانت نتيجة الاجتماع قرار بإلهية روح القدس ، ولعن مقدونيوس وأتباعه .

وبعد القول بتأليه الروح القدس يكون الثالوث المسيحى الآب والابن والروح القدس .

ثلاثة أقانيم .

الأقنوم الأول أقنوم الآب والأقنوم الثانى أقنوم الابن والأقنوم الثالث أقنوم الروح القدس .

وبذلك يكون الثالوث المسيحى الأقدس ، كما يقولون .

هذه بعض العقائد المسيحية التى كانت موجودة عند بدء انتشار الإسلام .

وسيكون الدفاع عن التوحيد الإسلامى ضد هذه العقائد وغيرها من أنواع الشرك .

العقائد المسيحية

أمام النقد

سيأتى الرد على العقائد الباطلة فى المواضع التى تتصل بها .

فالرد على الشرك فى الكلام على الوحدانية والرد على الطعن فى النبوة عند الكلام على الرسالة وهكذا .

ولكننا هنا نقول :

قد مرت عصور على المسيحية، واتجه التفكير الإنسانى بعيدا عن التعصب بعض الشىء .

فهل بقيت النظرة إلى المسيحية من غير المسلمين كما كانت من قبل ؟

الحقيقة أن النقاد اتجهوا إلى العقائد المسيحية ليبينوا زيفها .

ولم يعد أمامهم من عقبة إلا التعصب ضد الإسلام ولو تجاوزوا هذه العقبة لأعلنوا إسلامهم .

إنهم أعلنوا أن العقائد المسيحيه مأخوذة من الوثنية يقول « ديورانت » . عن عبادة المصريين وتأثيرها فى المسيحية .

وكان لهذه الأساطير والرموز الشعرية الفلسفية أعمق الأثر فى الطقوس المسيحية ، وفى الدين المسيحى ، حتى ان المسيحيين الأولين كانوا أحيانا يصلون أمام تمثال « إيزيس » الذى يصورها وهى ترضع طفلها « حورس » .

وكانوا يرون فيها صورة أخرى للأسطورة القديمة النبيلة أسطورة المرأة (أى العنصر النسوى) الخالقة لكل شىء ، والتى تصبح آخر الأمر أم الإله .

وكانت هذه الآلهة ــ رع (أو آمون كما يسميه أهل الجنوب) وأوزير، وإيزيس ، وحورس ــ أعظم أرباب مصر .

ولما تقادم العهد امتزج « رع » و « آمون » وإله آخر هو « فتاح » .
فأصبحت ثلاث صور لإله واحد أعلى يجمعها هي الثلاثة [١] .

وينتقل الثالوث المصرى إلى الديانة المسيحية ليصبح عقيدة المسيحيين « فباسم المسيح يبدو أن حياة الوثنية كلها سواء فى ميدان الفلسفة أو الدين ، وبكل ما انطوت عليه من تناقضات وفوضى وقد دبت فيها الحياة من جديد ، فنشطت وانتصرت على دين الروح والحق الذى بشر به وعاشه الأستاذ اليهودى [٢] .

إن أخذ المسيحية عن الفلسفة والوثنية كان سببا فيما أصابها من تصدع وتشقق ويرى اسبينوزا أنها لن تعود إلى صفائها إلا إذا تخلصت من العقائد الدخيلة .

يقول اسبينوزا — بعد أن يبين التناقضات فى العهدين: القديم والحديد — :
وأخيرا ، لا شك فى أن هذا الاختلاف فى الأسس التى يقيم عليها الحواريون الذى كان سببا لكثير من المنازعات والانقسامات التى ما زالت تعانى منها الكنيسة منذ زمن الحواريين .

لا شك أنها ستظل تعانى منها إلى الأبد ، حتى يأتى اليوم الذى ينفصل فيه الدين أخيراً عن التأملات الفلسفية ويقتصر على عدد صغير جداً من العقائد الشديدة اليسر التى دعا إليها المسيح نفسه [٣] » .

وفى نفس المعنى يقول « شارلى حنيبير » فى نهاية كتابه : « فالمسيحية إذاً ديانة أنشئت — على أساس يهودى — من عناصر متباينة كثيرا ، وإن جمع بين أشتاتها على حد سواء الأصل الشرقى : عناصر يونانية فى جوانب كثيرة

---

(١) قصة الحضارة المجلد الأول الجزء الثانى ص ١٥٩ — ١٦١
(٢) المسيحية نشأتها وتطورها ص ١٢ (٣) رسالة فى اللاهوت ص ٣٣٥

منها ، ولكنها أيضاً عناصر من آسيا الصغرى ، وسوريا ، وما بين النهرين ومصر (١) » .

ويقول أيضا عن الأناجيل وتعارضها :

« وتصفح الأناجيل وحده يكفى لإقناعنا بأن مؤلفيها قد توصلوا إلى « تركيبات » واضحة التعارض لنفس الأحداث ، والأحاديث ، مما يتحتم معه القول بأنهم لم يلتمسوا الحقيقة الواقعية ، ولم يستلهموا تاريخا ثابتا يفرض تسلسل حوادثه عليهم ، بل على العكس من ذلك اتبع كل هواه وخطته الخاصة فى تنسيق وترتيب مؤلفه (٢) » .

ويقول عن المسيح :

« ولم يقل عن نفسه أنه « ابن الله » ، وذلك تعبير لم يكن فى الواقع ليمثل — بالنسبة إلى اليهود — سوى خطأ لغوى فاحش وضرب من ضروب السفه فى الدين .

كذلك لا يسمح لنا أى نص من نصوص الأناجيل بإطلاق تعبير « ابن الله » على عيسى ، فتلك لغة لم يبدأ فى استخدامها سوى المسيحيين الذين تأثروا بالثقافة اليونانية ، انها اللغة التى استخدمها القديس بولس كما استخدمها مؤلف الإنجيل الرابع ، وقد وجدا فيها معانى عميقة وعلى قدر كاف من الوضوح بالنسبة إليهما »

ويقول المؤلف فى الهامش تعليقاً على هذا :

« يمكن لليهودى أن يعتبر نفسه عبدا ليهوه ، « لا » ابنا ليهوه ، ونعتقد أنه من المحتمل أن يكون عيسى قد تصـــور نفسه « عبد الله » ، وتقدم للناس بهذه الصفة .

والكلمة العبرية « عبد » كثيراً ما تترجم إلى اليونانية بكلمة تعنى « خادما » و « طفلا » على حد سواء .

---

(١) المسيحية نشأتها وتطورها ص ٢٠٥ (٢) نفسه ص ١٠

وتطور كلمة « طفل » إلى كلمة « ابن » ليس بالأمر العسير .

ولكن مفهوم ابن الله نبع من العالم الفكرى اليونانى [1] » .

وبعد فإن ما جاء به القرآن الكريم فى أن عيسى لم يطلب من الناس أن يدعوه إلها ان هذا الذى جاء به القرآن الكريم هو الذى توصل إليه ثقات الباحثين كما اتضح لنا الآن .

وإذاً فإن الرد على المسيحية المبدلة هو رد على أفكار وثنية اعتقدها قوم باسم المسيحية .

إنه الشرك أصاب الأديان السماوية فجاء الإسلام ليصفيها مما أصابها .

---

(١) نفسه ص ١١ .

الفصل الثالث

الأديان فى فارس

تعتبر فارس من البلاد التى قامت فيها أكثر من ديانه كالزرادشتية ، والمانوية ، والمزدكية .

وهذا التعدد فى الأديان وإن كنا نجد له مثيلا فى الجزيرة العربية ، حيث قد وجدنا فيها الوثنية ، واليهودية ، والنصرانية إلا أننا لانستطيع أن نقول إن اليهودية ، أو النصرانية ديانة عربية .

وهناك فرق آخر — وقد يكون هـــذا ناشئا من الفرق بين العقليتين العربية والفارسية .

هذا الفرق هو أن فارس لاتنسى دينها القديم عند انتقالها إلى دين جديد - بخلاف الجزيرة العربية - فليس هناك دين جديد استطاع أن يقضى على الدين الذى قبله قضاء تاما فى فارس .

فالمانوية لم تقض على الزرادشتية ، والمزدكية لم تقض على المانوية ، والإسلام لم يقض على الديانات التى سبقته وهذه نقطة لانجدها بمثل هذه القوة فى أماكن أخرى .

قد يقال إن هذا نجده فى مصر مثلا فالإسلام لم يقض على النصرانية فيها ولازلنا نجد النصارى فى مصر .

قد يقال هذا ولكن ما أقصده شيئا آخر :

فى مصر مثلا المسلم مسلم والنصرانى نصرانى والمسلم عندما اعتنق الإسلام بعد النصرانية لم يستصحب معه شيئا آخر من عقيدته قبل ذلك إلا فى أمور قد يفعلها مع الغفلة عن أصلها ولكنه يتركها بمجرد علمه بأصلها .

أما فى فارس فإن الإسلام دخل البلاد واعتنقه أهلها ولكنهم كانوا يستصحبون معهم عقائدهم القديمة وكثيرا مايكون ذلك عن عمد مع علمهم بأنهم يخالفون الإسلام فى هذا ولكنه تعصب لماضيهم ولذلك نجد أن الحركات السرية أكثر ماتكون فى فارس .

فنجد الشيعة بما فيها من فرق كثير منها خارج عن الإسلام تنبع من هذه المناطق ، كل فرقة منها ترجع فى عقيدتها إلى دين سابق على الإسلام .

بخلاف الشيعة فى بلاد العرب — وخاصة الغالية منها — فإنها قد تكون معدومة ولا وجود لها . زد على ذلك أن بعض العقائد — كامتياز بعض الأشخاص بوجود سر إلهى فيهم مثلا — يتقبلها الفارسى ابتداء ولا يتقبلها العربى .

من هنا تكون دراسة أديان فارس مهمة لأن الدفاع عن الوحدانية سيكون جزء كبير منه موجها ضد الثنوية التى تعتبر فارس موطنها الأصلى .

وليس فى الوحدانية فقط بل فى كل أبواب العقيدة تقريبا ستجد من دخل الإسلام من فارس لازال يحتفظ بشىء قليل أو كثير من عقيدته السابقة .

وسنكتفى هنا بكلمة صغيرة عن الديانة الفارسية القديمة ثم بكلمة موجزة عن كل من الزرادشتية والمانوية والمزدكية .

قبل زرادشت

إن الفرس والهند يرجعون إلى أصل « هندى أوربى » انتشر فى الأرض من شواطىء بحر قزوين .

وأطلق اسم الآريين[1] على هؤلاء الذين جاءوا فارس والهند من تلك المنطقة القزوينية ،

والفارسون الآريون أبناء عم الآريين الهنود .

« ومن المرجح جداً أن يكونوا — الأريون الهنود — جاءوا من تلك المنطقة القزوينية التى كان أبناء أعمامهم من الفرس يسمونها « ايريانا فيجو » ومعنـــاها « الوطن الآرى » وفى نفس الوقت تقريبا الذى كان الفارسيون الآريون يكتسحون فيه بابل ، كان الآريون الفيديون قد أخذوا يدخلون الهنـد[2] .

أما من ناحية الديانة الشعبية القديمة .

فإن هذه الديانة « كانت تأمر بعبادة العناصر الأربعة : النار ممثله فى كوكبيها العظيمين : الشمس ، والقمر ، والهواء ، والماء ، والتراب ، وبتقديس كل مظاهر الطبيعة وبأنها كانت فى أول أمرها تأمر بتضحية أفراد بنى الإنسان ، للتقرب من الآلهة .

وقد حدثنا « هيرودوت » عن هـــذه الشعيرة فروى لنا أن الملكة

---

(١) فى اللغة السنسكريتية آرى معناه شريف وهو يفيد أن الغزاة ادعوا الشرف على السكان الأصليين

(٢) قصة الحضارة الجزء الثالث من المجلد الأول ص ٢٠ — ٢١

« اميستريس » حين صارت عجوزا أمرت بدفن أربعة عشر طفلا من أبناء النبلاء أحياء ، ليكون ذلك قربانا عنها ، ليقربها من الآلهة[1] .

ولكن هذه العقيدة تلطفت بعد ذلك فاستبدلت الحيوانات بالإنسان .

ونجد كثيرا من أوجه الشبه بين الديانة فى فارس والديانة فى أماكن أخرى .

نجد تشابها فى المبادىء ولكن التفاصيل تختلف بلاشك بين شعب وشعب والسبب فى التشابه :

إما توافق الخواطر حيث عبد القوم فى كل مكان ما ظنوه مصدر نفع كالشمس .

وإما — وهذا هو الأغلب — الرحلات التى تكون سببا فى انتقال الأفكار الدينية من إقليم إلى إقليم فقد « كان القوم الذين يرتحلون من قليم إلى آخر ينقلون معهم عباداتهم ، وعقائدهم الدينية ، بل وينشرونها — فى كثير من الأحيان — خارج موطنهم ذلك أنهم كانوا يلقون أينما حلوا فى هذا العالم الآسيوى المتقارب مظاهر ومشاغل دينية ، شبيهة لتلك التى نشأوا عليها ، والتى عبروا عنها فى صورة أسطورية واحدة ، وأرادوا تمجيدها بطقوس متقاربة كل التقارب فى غالب الأمر[2] .

من هنا نجد عبادة الشمس فى فارس كما تقدم ونجدها فى اليمن[3] .

قال الله تعالى عن قوم سبأ « وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لايهتدون . ألا يسجدوا لله الذى يخرج الخبء فى السموات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون .

---

(١) الفلسفة الشرقية : غلاب ص ١٨٢ (٢) المسيحية نشأتها وتطورها ص ٧١

(٣) راجع التاريخ العربى القديم : (بحث ديتلف نيلسن) عن الديانة العربية القديمة

الله لا اله إلا هو رب العرش العظيم[١] .

ويقول تعالى « ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذى خلقهن ان كنتم اياه تعبدون[٢] .

لقد كان القوم يعبدون ما يظنونه مصدر نفع وكان نظرهم قاصرا فوقفوا عند الشمس ولم يستطيعوا أن يصلوا إلى خالق الشمس أو اتخذوها واسطة بينهم وبينه .

وعندما بدأ البحث الأخلاقى كانت مشكلة الخير والشر هى السبب فى الاختلاف فى العقيدة .

فكما أن مسألة الكبيرة - بعد ذلك - هى التى ستكون من أسباب نشأة الفرق الاسلامية ، فإن مسألة الخير والشر هى التى ستلعب الدور الرئيسى فى العقيدة الفارسية إذ لم يستطع حكماء العجم القدامى فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجدهما معا ، انما ارتفعوا بخيرية الصانع وطيبته إلى أعلى مكان .

كان لابد إذا من وضع مبدأ آخر ينتج الشر .

والعالم نزاع بين المبدأين أو بين القوتين ، أما هاتان القوتان فهما النور والظلام ، وبالفارسية « يزدان » و « أهرمن »[٣] .

سبق « زرادشت » بالمناقشة فى أصلى الوجود بـ « كيومرث » وإليه ينسب إثبات الأصلين « يزدان » و « اهرمن » .

إنه قرر أن « يزدان » ازلى قديم وأن « أهرمن » محدث مخلوق وان الشر كان من النور من فكره رديئه .

---

(١) سورة النمل آية ٢٤ — ٢٦

(٢) سورة فصلت آية ٣٧

(٣) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : النشار ص ١٧٤ — ١٧٥ ج ١ ويزدان = « اهورامازدا »

ثم بعد ذلك تكون الطائفة الثانية من الثنويه وهى الزروانيه والنصوص عنها تفيد مرة أن الشر (اهرمن) مخلوق ومرة أخرى أنه لم يزل[١] .

وبذلك نرى أن الثنويه تملأ الجو الفارسى قبل زرادشت « إن بلاد فارس هى بلاد مذهب الاثنين »[٢] .

(١) يرجع إلى نفس المصدر ص ١٧٦ — ١٧٧ ج ١

(٢) تاريخ الفلسفه فى الإسلام ص ١٥

الزرادشتيه

عاش زرادشت فى القرن السابع قبل المسيح

وقد ولد فى « ازربيجان »

ومعرفة حقائق علمية عن « زرادشت » أمر غير ميسور فى التفصيلات حيث قد أحيطت حياته بكثير من الأساطير وهو فى ذلك شبيه ببوذا وبما قيل فى المسيح وفى ولادته . والكتب الفارسية فيها كثير من هذه الأساطير .

ونحن هنا نأتى ببعض هذه الأساطير التى تقول

« إن الله عز وجل خلق فى وقت ما فى الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته خلقا روحانيا ، فلما مضت ثلاثة آلاف سنة ، انفذ مشيئته فى صورة من نور متلألىء على تركيب صورة الانسان ، واحف به سبعين من الملائكة المكرمين وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض ، وبنى آدم غير متحركة ثلاثة آلاف سنة ، ثم جعل روح زرادشت فى شجرة انشأها فى أعلى عليين ، وغرسها فى جبل من جبال « ازربيجان » ثم مازج شبح « زرادشت » بلبن بقرة فشربه ابو زرادشت فصار نطفة ، ثم مضغة فى رحم أمه ، فقصدها الشيطان وغيرها ، فسمعت أمه نداءا من السماء فيه دلالات على برئها ، فبرأت ، ثم لما ولد ضحك ضحكة تبينها من حضر ، واحتالوا على « زرادشت » حتى وضعوه بين مدرجه البقر ومدرجه الخيل ، ومدرجه الذئب، وكان ينهض كل واحد منهم بحمايته من جنسه، ونشأ بعد ذلك إلى أن بلغ ثلاثين سنة فبعثه الله نبيا ورسولا إلى الخلق [1] .

وما قالوه هكذا فى « زرادشت » قد قيل فى المسيح بعد ذلك .

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ١٧٧ — ١٧٨ ج ١

وقد تقدم بعض ما قاله علماء المسيحية فى تأثرها بما سبقها .

أما عقيدة «زرادشت» بعد هذا فإنه ينسب إليه القول بإله واحد إله الكون كله وأنه — أى زرادشت — نبيه الذى يوحى إليه[1] .

« وإنما له - الإله - خصم هو دونه فى الرفعة وهو « اهرمان » اله الشر الذى سينهزم على مر الزمن وسينعدم جنده وأنصاره بانعدام الرذيلة من فوق الأرض[2]

وبذلك يذهب الشهرستانى أيضا حينما ينسب إلى « زرادشت » القول بإله واحد هو الذى ابدع النور والظلمه وهو واحد لا شريك له .

ورأى الشهرستانى ليس مجمعا عليه فهناك من يرى أن « زرادشت » ثنوى[3]

ولعل مرجع ذلك الخلاف أنه روى أنه تتلمذ على بعض أنبياء بنى إسرائيل ومن المعروف أن بنى إسرائيل موحدون ثم هو نشأ فى بيئة ثنويه .

فإذا ما أضفنا إلى هـذا أن المجمع عليه أن أساطير كثيرة حيكت حول « زرادشت » حتى كان الشك فى وجوده .

إذا وضعنا أمام أعيننا كل هذا كان المنهج العلمى يقتضى أن نقول ينسب إلى « زرادشت » :

أنه يقول بالوحدانية ، وينسب إليه أنه يقول بالثنويه . والقول بأحد الأمرين دون الآخر إنما هو من باب الترجيح لا اليقين ، لأن احتمال دخول عبادات أخرى من مناطق مجاورة أمر ممكن بسبب موقع البلاد فى مفترق الطرق التجارية حيث كان الناس ينقلون العقائد مع التجارة — كما تقدم — وحيث أنبياء بنى إسرائيل ومن قبلهم إبراهيم وإسماعيل على الجميع أفضل

---

(١) والمانوية تقول بزرادشت رسولا إلى أرض فارس المغنى ص ١٥ جـ ٥

(٢) الفلسفة الشرقية : غلاب ص ١٨٨

(٣) يراجع فى ذلك المغنى جـ ٥ ص ٧٠ وما بعدها

الصلاة والسلام . ومن هنا لا يمكن التفريق بسهولة بين ما هو من الزرادشتيه أساسا وبين ما نسب إليهــا وهو مأخوذ عن غيرها ويبقى الأمر أمر ترجيح .

وهذا الأمر ليس خاصا بالزرادشتيه بل فى كل الأديان غير الإسلام .

وهذا ليس تعصبا للأسلام بدون وجه حق بل لأنه لا يوجد كتاب دينى ـ غير القرآن ـ الا وهو مشكوك فى نسبته كله أو بعضه لصاحبه .

المــــانوية

ولد مانى سنة ٢١٥ ميلادية أو ٢١٦ فى بابل .

وتروى عنه خوارق فى مولده وحياته ، ويعتقد مانى أنه خاتم الأنبياء[١] .

وقد درس الدين الفارسى القديم وعقيدة زرادشت وكتبه والمسيحية والغنوصية[٢] .

والعجيب أن مانى كانت له نظرة صائبة فى الأناجيل فقد « رفض الأناجيل المعروفة ، ورأى التعارض الكبير بينها ، فاختار فقط بعض أجزائها ، واستند على أناجيل ، أعلن أنها أقدم من الأناجيل الأربعة .

وقرر أن المسيح أيضا لم يصلب ، وإنما الذى صلب شيطان تمثل صورته ، وأعلن هذا إعلانا حاسما ، مستندا على الأناجيل التى بين يديه ، ومستندا على الأخبار المتواترة التى وصلته وقد كان قريب العهد من ظهور المسيح .

وكان لا يأبه بالعهد القديم القديم ، ويرى أن يد التغيير قد أصابته ولذلك هاجم اليهود هجوما عنيفا .

ويرى كثيرون من المؤرخين الأوربيين صحة الكثير من آراء مانى فيما يخص العهدين القديم والجديد[٣] .

أما مذهبه بعد ذلك فإنه ينطلق من نفس مبدأ الثنوية .

« إن العالم مركب من شيئين . نور وظلمة ، وهما قديمان لم يزالان[٤] .

---

(١) المغنى ص ١٥ جـ ٥ .

(٢) نشأة الفكر الفلسفى ص ١٨٢ جـ ١ ، والغنوص أو الغنوصيص هى كلمة يونانية الأصل معناها المعرفة غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا خاصا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا : نفس المصدر ص ١٧١ .

(٣) نفس المصدر ص ١٨٢ (٤) المغنى ص ١٥ جـ ٥

ثم يرى فى مبدأى النور والظلمة أنهما « مختلفان فى النفس والصورة ، ومتضادان فى العقل والتدبير .

فجوهر النور ، فاضل حسن مختص بالصفاء والنقاء وطيب الريح وحسن المنظر ، ونفسه خيره كريمة نفاعه ، وكل خير وصلاح وسرور من فعلها ، ليس فيها شيء من الشر ولا من الضرر . وجوهر الظلمة على ضد ذلك من النقص والكدورة ونتن الريح وقبح المنظر ، ونفسها نفس شريرة بخيلة سفيهة منتنة ضارة ، وكل شر وضرر وغم وفساد فمنها يكون[1] .

وعن كيفية امتزاج النور بالظلمة يرى بعض المانوية أن سبب « المزاج أن عالم الظلمة لم يزل يقطع حتى انتهت إلى حد النور فى وقت المزاج وقال آخرون لم تزل تجول فى عالمها فوقعت على النور بالخبط لا بالقصد . وزعم جلهم فى سبب ذلك أن أبدان الظلمة تشاغلت عن الإضرار بروحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور ولم تزل تحس بأن معها غيرها فبعثت الروح تلك الأبدان على ممازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر فتحيلت الظلمة فى صورة قبيحة فى كل جزء من أجزائها الخمسة فلما رأى ذلك ملك عالم النور وجه إليها ملكا من ملائكته من خمسة أجزاء من أجناسه الخمسه فأشرف على كل جند من جنودها الخمسة فأسرها فاختلطت النورية بالخمسة الظلمية فخالط الدخان النسيم ، والحياة والروح من النسيم والهلاك من الدخان . وخالط الحريق النار فالهلاك والإحراق من الحريق ، والإنار والمنفعة من النور . وخالط النور الظلمة فمنها الأجسام الكثيفة الغلاظ كالذهب والفضة والحديد والحجر والتراب وما أشبهه . فما فيها من الحسن والصفاء والمنفعة فمن النور ومافيها من أضداد ذلك فمن الظلمة . وخالط السموم الريح والضباب الماء ، فما فيهما من النفع فمن النور وما فيهما من الضرر فمن الظلمة[2] .

---

(١) المنفى ص ١٠ ج ٥ (٢) المنفى ص ١٢ ج٥

هنا نجدهم يجعلون النور مصدر المنفعة فهو خير ، ويجعلون الحريق مصدر الهلاك والاحراق فهو شر .

وهنا نسأل أليس من حقنا أن نقول للثنوية أن هذه الفروق التى جئتم بها إنما هى تحكم ؟

إن الإحراق ليس شرا كله فكم من منافع لانستطيع أن نصل إليها إلا عن طريق الإحراق وإن النور ليس خيرا كله فبعض الأشخاص ينتفعون بالنور والبعض الآخر يتضررون به فهل يعتبر النور خيراً أو شراً ؟

ثم إننا نجد أمراً من الأمور لانستطيع أن نحكم عليه بأنه خير أو شر فالنهر الذى يسق الأرض ثم نجد بعض الزرع ينتفع بالرى والبعض الآخر يتضرر به .

فهل يعتبر الرى خيراً أو شراً ؟

إن المذهب يبدو فيه الاضطراب .

ومذهب كهذا لا بد أن يصطدم مع نفسه ، وهذا ماحصل ، فعند ما نظر مانى فى الإنسان ، أدرك أنه مكون من جسم وروح ، والماده أو الجسم الإنسانى أو « الماكروسكوم » و « الميكروسكوم » كما كانوا يسمونهما هما أصل الشر والسوء فى هذه الحياة لأنهما سجن الروح النورانية[1] .

وهذه الفكرة أدت بمانى إلى مابعدها ، لقد اعتبر أن مجرد وجود الروح داخل الجسم سجن لها ، وهو شر ، ومن هنا يجب العمل على تخليصها من سجنها .

ومن هذا نشأت عند مانى فكرة وجوب تخليص النفس من الجسم أو إنهاء هذا العالم المادى بإضعاف النوع البشرى وإبادة النسل بواسطة حظر الزواج ، وغير ذلك من وسائل التخريب والتدمير التى عمل على نشرها[2] .

---

(١) الفلسفة الشرقية ص ٢٠٣ .   (٢) نفس المصدر ص ٢٠٣

وبذلك نجد كل خطأ عنده يؤدى إلى خطأ آخر ، فقد كان من الممكن إلا يعتبر وجود الروح داخل الجسم شرا إلى هذا الحد الذى ذهب إليه وقد سبقه المتدينون والفلاسفة برأيهم فى هذا الموضوع حيث لم يعتبروا وجود الروح داخل الجسم سببا للقول بإبادة النسل كما قال بل اعتبره المتدينون ، خيرا لأنه إرادة الله ، واعتبره الفلاسفة خيرا، لأن النفس تكتسب معارف بواسطة الجسم ما كانت تستطيعها لو لم تحل فيه .

أما مانى فإنه لما اعتبر ذلك شرا حاول تخليص النفس منه فوقع فى الأخطاء المتعددة حيث قد اضطر أن يقول بإبادة الجنس البشرى .

وبالطبع وهو من البشر وجسمه سجن لروحه ولا بد من العمل على تخليص روحه من جسمه ، وهذا هو ماروى أن الملك قد قام به حيث قال الملك له : إن الحكيم المخلص لمذهبه يجب أن يبدأ هو قبل غيره بتطبيق هذا المذهب على نفسه ، فإن لم يفعل بدأ أنصاره ومريدوه بتطبيقه على أستاذهم .

ولما كنا من أنصارك فقد وجب علينا أن نبدأ بتطبيق هذه المبادىء عليك ثم أشار إلى الجلاد أن ابدأ بتدميره ، ليؤمن قبل موته بالشروع فى تحقيق مذهبه وقد حدث هذا بالفعل[١] .

ويظهر من مذهب مانى أنه :

لم ينتفع بالتوراة ولا بالأناجيل فيما يتصل بالله سبحانه إنه يقول بالثنوية .

وهذا مالم تقل به الكتب السماوية حتى المبدلة منها .

(١) نفسه ص ٢٠٤

المزدكيه

نسبة إلى مزدك .

وكانت حياته أواخر القرن الخامس الميلادى .

ولقد سار مزدك فى نفس الطريق الذى سارت فيه المانويه، وبلاد الفرس عموما .

وهو الإيمان بالمبدأين القديمين إلا أنه يذهب إلى« أن النور يفعل بالقصد، والظلمة تفعل بالخبط »(1) .

ويذهب مزدك إلى أن العالم كى يتخلص من الأحقاد لابد من القضاء على أسباب الحقد وأسباب الحقد تكمن فى المال والنساء وامتلاكهما .

ومن هنا نادى بالشيوعية فلاملكية ولا زواج بل تباح الأموال والنساء

إن هذه القوانين التى تحول بين الإنسان وبين مايشتهى إنما هى من صنع البشر وهى — كما يرى — عنوان الظلم .

ونادى بالقوانين الطبيعية التى هى سائده بين الحيوان .

* * *

هذه لمحة عن الديانات الفارسية ، وسيبقى أثرها طويلا وربما حتى الآن فى الأمة الفارسية .

فمن ناحية كان مذهب مزدك سببا فى تفكك الأمة الفارسية بل سبب ضياعها كما يرى جمال الدين الأفغانى فى رسالته الرد على الدهريين .

ومن ناحية أخرى كانت هذه الديانات الفارسية سببا فى قلاقل عديدة المسلمين .

فقد كانت هذه الحركات تبدأ بمجموعة موتوره اعتنقت الإسلام فى الظاهر فقط ثم هى تضمر بعد ذلك كل سوء ومن هنا تتفنن فى الكيد للإسلام.

(1) الملل ج ٥ ص ١٦

يقول الإمام الغزالى فى ذلك « تشاور جماعة من المجوس والمزدكيه وشرذمة من الثنويه الملحدين ، وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين ، وضربوا سهام الرأى فى استنباط تبرير يخفف عنهم ما نابهم من استيلاء أهل الدين ، وينفس عنهم كربة ما دهاهم من أمر المسلمين حتى أخرسوا ألسنتهم عن النطق بما هو معتقدهم من انكار الصانع وتكذيب الرسل وجحد الحشر والنشر والمعاد إلى الله فى آخر الأمر(١) .

ولقد أدرك هؤلاء الموتورون أنهم لن يستطيعوا مقاومة المسلمين بالسيف فقالوا لابد لنا من حيلة . وحيلتنا هى : «أن ننتحل عقيدة طائفة من فرقهم هى أركهم عقولا وأسخفهم رأيا ... وهم الروافض(٢) » .

ثم بعد ذلك يسيرون فى طريق مرسوم يبدأ بذكر ما وقع لآل البيت على يد أعدائهم ثم ينتقلون إلى سب الصحابة ثم التشكيك فى الأخذ عنهم فيصعب الرجوع إلى شرع ، فإذا بقى شىء من المتواتر وهو القرآن أولوه .

وبذلك يتم لهم خلع المسلم من دينه .

ومن هنا يتضح لنا مدى تأثير المذاهب الفارسية فى البيئة الإسلامية .

* * *

ولقد عاشت هذه المذاهب بعد أن جاء الإسلام وكانت تختفى لتظهر بعد ذلك من جديد .

وكانت هناك بعض العوامل التى ساعدت على بقاء هذه المذاهب فى رءوس أصحابها . من هذه العوامل :

١ — طبيعة الشعب الفارسى ونظرته إلى حكامه :

فقد كان الحكم فى الدولة الساسانية يقوم على الاعتقاد بنظرية الحق الإلهى المقدس للملوك .

(١) فضائح الباطنية ص ١٨ (٢) نفسه ص ١٩ .

وتاج دولة الفرس لا يلبسه إلا كائن إلهى يحاط بمظاهر الإجلال والتقديس .

وبلغ الاعتقاد بهذا درجة لم يكن من السهل أن يتنازل عنها الفارسى .

فقد كانت فارس قديما تحت حكم الملوك الأكمينيين ، وكان هؤلاء الملوك القدماء ينظر إليهم على أنهم مؤيدون بروح علوية .

وكانت هذه النظرة لها تأثير فى سير الأمور فى بلاد فارس . فإذا ما كان ملوك فارس من هذه الأسرة المعترف لها بالصلة الإلهية فإن كل أوامر تكون مقدسة . أما إذا كانوا من أسر أخرى فإن الأمر يكون بالعكس تماما .

ويظهر هذا واضحا فى الملوك « البارثيين[١] » فإنهم قد حاولوا إبان القرن الأول الميلادى أن يقوموا بحركة إصلاح دينى ، ولكن وضاعة مكانة الطبقة التى ينتمون إليها قد أحبطت مساعيهم ، فكانت الشعائر الدينية منذ ذلك الحين مهملة ، فزكت النار المقدسه تنطفىء ....

ولا شك أن الناس تصوروا أن إرجاع الملكية القديمة نصف الإلهية ، من شأنه أن يحيى من جديد العظمة القومية[٢] .

لقد تحمل الناس حكم البارثيين على مضض حين رأوهم موفقين فى طرد الأجنبى .

ولذلك عندما انهزم البارثيون أمام الرومان وجدنا الفرس « يبحثون عن ملك شرعى من الأرومة الأصلية المتحدرة من أنصاف الآلهة »[٢] .

وكان اردشير هو الملك الساسانى الذى تبوأ العرش الفارسى الجديد »[٣] سنة ٢٢٦م .

---

(١) لما مات الاسكندر اختلف قواده وأهملوا بلاد فارس وانتهزت بعض بعض القبائل البارشية فى شرق فارس (خراسان) هذه الظروف وكونت مملكة بارشيا المستقلة التى تشمل رقعة كبيرة من فارس القديمة .

(٢) علوم اليونان وسبلى انتقالها إلى العرب ص ١٦ .

(٣) نفسه ص ١٥٢ (٤) نفسه ص ١٦

فعقيدة الفرس فى ملوكهم — وقد بلغت هذا الحد — لايمكن أن تترك بسهولة .

فإذا كانوا لم يقبلوا ملوكا منهم — البارثيين — حين وجدوهم لا ينتسبون إلى الأسرة الأصلية . فكيف يقبلون أن يضيع ملكهم ويحكموا بأجنبي ، فى الوقت الذى لم يسيطر الإسلام عليهم ، ولما يدخل فى قلوبهم . ان الإنسان يطلب من المسلم أن يجاهد فى سبيل دينه ويعتب عليه إذا لم يفعل ذلك .

أما إذا كان الشخص غير مسلم ، بل ويرى الإسلام عدوا له .

أما إذا كان كذلك فإنه لايجوز أن تطلب منه ماتطلبه من المسلم الحقيق .

فإذا أضفنا إلى هذا أن مبغض الإسلام كانت له فى السابق ديانات ومذاهب إذا أضفنا هذا ، كانت توقعات الإضرار بالإسلام أرجح .

وهذا هو ماحصل بالفعل :

فإننا نجد هذه المذاهب والديانات كانت تظهر بأشكال مختلفة ، واضحة مرة ، ومتسترة مرات .

ولم يكن الفارسيون وحدهم فى هذا بل انضم إليهم أصحاب العداوات القديمة كالحميريين .

ومن هنا نجد هذه الكثرة من الأشخاص الذين يظهرون على المسرح يشعلون نار الفتنة التى قضت على وحدة المسلمين .

ولنأخذ مثالا على ذلك :

« الحسن بن الصباح » وهو :

« الحسن بن على بن محمد بن جعفر بن الحسين بن الصباح الحميرى »

ثم « سعيد الجنابى » القرمطى وكان أكثر أتباعه من الحميريين .

والقرامطة يعتبرون أصل الشيوعية فى الدولة الإسلامية .

ولقد سلكوا طرقا عدة لتنفيذ ما يريدون

وهذه الطرق على تعددها يمكن إجمالها فى طريقتين :

الأول: طريق العنف، بالاغتيالات، والقتال العلنى فنجد الحسن بن الصباح يتخذ قلعة الموت (عش النسر) منطلقا لأعماله ضد الدولة . وحوادث الاغتيالات التى تمت على يدى اتباعه تملأ كتب التاريخ .

وقد قضت هذه الاغتيالات على كبار رجال الدولة مثل « نظام الملك » وابنه « فخر الملك » ، وغيرهما كثير .

وأما القتال العلنى .

فإننا نأخذ له بعض الأمثلة .

وأهم هذه الأمثلة: ما كان يقع لحجاج بيت الله الحرام على يدى أصحاب هذه الدعوات الهدامة .

واخترنا الهجوم على الحجاج ، لأنه يدل على عقيدة هؤلاء المهاجمين : يروى ابن تغرى بردى فى أحداث سنة ٣١٢ هـ : « وفيها عارض « أبو طاهر بن أبى سعيد الجنابى القرمطى » الحاج ، وهو فى ألف فارس ، وألف راجل .

وكان من جملة الحجاج « أبو الهيجاء عبد الله بن حمدان » و « أحمد بن بدر » عم السيدة أمر المقتدر ، و « شقيق » خادمها ، وجماعة من الأعيان ، فأسر القرمطى الجميع ، وأخذ جميع أموال الحاج ، وسار بهم إلى هجر [قاعدة البحرين] ، ثم بعد أشهر أطلق القرمطى أبا الهيجاء عبد الله بن حمدان المذكور .

وذكر ابن حمدان أن القرمطى قتل من الحاج من الرجال ألفين ومائتين، ومن النساء ثلاثمائة ، وبقى عنده بهجر ألفان ومائتا رجل ، وخمسمائة امرأة »[1].

وفى أحداث سنة ٣١٧ يقول :

وفيها سير المقتدر ركب الحاج مع منصور الديلمى فوصلوا إلى مكة سالمين فوافاهم يوم التروية عدو الله أبو طاهر القرمطى ، فقتل الحجيج قتلا ذريعا فى فجاج مكة ، وفى داخل البيت الحرام — لعنه الله — وقتل ابن محارب أمير مكة .

---

(١) النجوم الزاهرة .

وجلس أبو طاهرة على باب الكعبة ، والرجال تصرع حوله فى المسجد الحرام يوم التروية ، الذى هو من أشرف الأيام وهو يقول .

أنـــا لله وبالله أنـا يخلق الخلق وأفنيهم أنا

هنا نجد القتل الذى أفنى هؤلاء الحجاج من غير ذنب اقترفوه .

نقول هذا ما كان ليحدث لو كانت هناك عقيدة ثابتة فى الله وفى الإسلام .

الطريق الثانى الذى طرقه أصحاب الدعوات الهدامة هو ، طريق الفكر، وذلك ببث دعاتهم فى أنحاء البلاد .

والداعى اختير بصفات معينة من الذكاء والفطنة ، وصدق الفراسة .

وصفاته هـــذه تمكنه من معرفة الشخص الذى يمكن استدراجه وضمه إليه .

والداعى فى دعوته لايسلك طريقا واحدا مع كل الناس ، فقد يصلح لهذا مالا يصلح لذاك وكان من وسائلهم : التشكيك .

عندما يرى أن الضحية قد أنس به يتجه إلى مقصده بأن « يجتهد فى تغيير اعتقاد المستجيب ، بأن يزلزل عقيدته فيما هو مصمم عليه .

وسبيله أن يبدأه بالسؤال عن الحكمة فى مقررات الشرائع ، وغوامض المسائل وعن المتشابه من الآيات ، وكل مالا ينقدح فيه معنى معقول .

فيقول فى معنى المتشابة : مامعنى « الر » و « كهيعص » و « حم عسق » إلى غير ذلك من أوائل السور .

ويشكك فى الأحكام : مابال الحائض تقضى الصوم دون الصلاة :

ويشككه فى أخبار القرآن فيقول : مابال أبواب الجنة ثمانية وأبواب النار سبعة .

وهكذا ينتقل به من حالة إلى حالة إلى أن يقنعه بأن وراء الظاهر

---

(١) نفس المصدر

أسراراً ، وأن هذه الأسرار لا تنكشف لغير أهلها ثم يأخذ عليه العهد بأن يكتم كل مايسمعه، ولا يظهره إلا بإذن. وتكون نهاية الأمر أن يعمل الداعى على أن يتحلل المدعو من كل مايتصل بالدين وهذا مادعاه الإمام الغزالى بحيلتى الخلع والسلخ . وهما فى حقيقة الامر متفقان .

وإنما يفترقان فى أن الخلع يختص بالعمل . فإذا أفضوا بالمستجيب إلى ترك حدود الشرع ، وتكاليفه يقولون وصلت إلى درجة الخلع .

أما السلخ فيختص بالاعتقاد ، الذى هو خلع الدين .

فإذا انتزعوا ذلك من قلبه. دعوا ذلك سلخا .

وسميت هذه الرتبة . البلاغ الأكبر[١] .

ولم يقف العمل الفكرى ضد الدين على عمل الدعاة فقط بل وجدنا الدعوة ضد الأديان — كأننا أمام المذاهب الإلحادية فى العصر الحاضر — تدخل الكتب بطريقة لا ينتبه إليها إلا الخاصة ولنأخذ مثالا على هذا كتاب « كليلة ودمنه » الذى يحوى بين صفحاته تشكيكا فى كل الأديان .

ففى الباب الذى جاء على لسان برزويه[٢] يريد « برزويه» أو «ابن المقفع» أن يصل من اختلاف الآراء ، وتعدد الأديان إلى رفضها جميعها ، وعدم التدين بواحد منها .

ويقدم لذلك بمقدمة شيقة فيقول :

« وقد وجدت آراء الناس مختلفة ، وأهواءهم متباينة ، وكل على كل راد ، وله عدو ومغتاب ، ولقوله مخالف .

---

(١) يرجع فى ذلك إلى فضائح الباطنية ص٢١ وما بعدها .

(٢) من المفكرين من يرى أن هذا الباب من وضع ابن المقفع ، بقصد التشكيك فى الدين . يرجع فى ذلك إلى د . النشار فى كتاب نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام .

فلما رأيت ذلك لم أجد إلى متابعة أحد منهم سبيلا ، وعرفت أنى إن صدقت أحدا منهم فى ذلك كنت كالمصدق المخدوع .

ثم يروى قصة ذلك الرجل الغنى الذى شعر بأن اللصوص علت ظهر بيته ، فأخذ ذلك الغنى يخاطب زوجته بصوت مرتفع ، حتى تسمعه اللصوص ، ويبين لزوجته أن سبب غناه هو السرقة ، وأنه كان يذهب ليلا إلى سطح المنزل المراد سرقته ، وينتهى إلى الكوة التى يدخل منها الضوء ، ثم يتلو رقية معينة ثم يعتنق الضوء فلا يشعر بوقوعه أحد ، وعند ذلك يأخذ كل ما فى البيت ثم يتلو تلك الرقية نفسها ، ويعتنق الضوء ، فيجذبه ، فيصعد إلى أصحابه ، ويرجعون سالمين فلما سمع اللصوص الذين كانوا بالسطح هـذا الحديث بين الرجل وزوجته انخدعوا به وقام قائدهم إلى مدخل الضوء وتلا الرقية « ثم اعتنق الضوء لينزل إلى أرض المنزل ، فوقع على أم رأسه منكسا . فوثب إليه الرجل بهراوته .

وقال له : من أنت ؟

قال : أنا المصدق المخدوع ، المغتر بما لا يكون أبدا .

وهذه ثمرة رقيتك ثم يقول « برزويه » أو « ابن المقفع » فلما تحرزت من ما لا يكون ، ولم آمن إن صدقته أن يوقعنى فى مهلكة ، عدت إلى طلب الأديان ، والتماس العدل منها ، فلم أجد عند أحد ممن كلمته جوابا فيما سألته عنه فيها ، ولم أر فيمن كلمونى به شيئا يحق لى فى عقلى أن أصدق به ولا أن أتبعه .

فقلت — لما لم أجد ثقة آخذ منه — : الرأى أن ألزم دين آبائى وأجدادى الذى وجدتهم عليه فلما ذهبت ألتمس العذر لنفسى فى لزوم دين الآباء والأجداد لم أجد لها على الثبوت على دين الآباء طاقة ، بل وجدتها تريد أن تتفرغ للبحث عن الأديان والمسألة عنها والنظر فيها .

ثم يذكر بعد ذلك أنه خطر بباله قصر العمر وأنه لا يكفى للبحث الذى تريده النفس وعند ذلك رأى أن الخير فى أن يأخذ بما تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان فلا يقتل ، ولا يخون ، ولا يكذب ، ولا يكذب بالبعث ولا القيامة الخ .

ونلاحظ هنا : أنه يذكر كل مايتعلق بالزهد فى الدنيا ، ولكنه لايذكر العبادات كالصلاة والصوم والحج أو الزكاة بفرضيتها .

نرى الأديان كلها قد وضعت موضع الشك عنده ولكنه يفعل مايفعل من خصال طيبة لأن نفسه لاترضى الدنية .

وإذا كان ابن المقفع حاول أن يعترض على الأديان كلها بطريقة لا يدركها إلا الخواص .

إذا كان « ابن المقفع » هكذا فإننا نجد الشك يظهر فى نواع أخرى وينتشر حتى يكون على لسان العوام .

فالفتيات يتغنين علنا بشعر كله تشكيك ، وطعن فى رسالة محمد صلى الله عليه وسلم .

والمثل الذى نضربه لهذا هو :

الصناديقى يقول عنه أبو العلاء .

وأما المنسوب إلى الصناديق فإنما يحسب من الزنادق وأحسبه الذى كان يعلم بالمنصور .

ظهر سنة سبعين ومائتين ، وأقام برهة باليمن ، وفى زمانه كانت القيان تلعب بالدف وتقول :

خذى الدف يا هذا والعبى	وبثى فضائل هذا النبى
تولى نبى بنى هاشم	وقام نبى بنى يعرب
فما تبتغى السعى عند الصفا	ولا زورة القبر فى يثرب
إذا القوم صلوا فلا تنهضى	وإن صوموا فكلى واشربى
ولا تحرمى نفسك المؤمنين	من أقربين ومن أجنب
فكيف حللت لذاك الغريب	وصرت محرمه للاب
أليس الغراس لمن ربه	ورواه فى عامه المجدب
وما الخمر إلا كماء السحا	ب طلق فقدست من مذهب[٢]

(١) رسالة الغفران ص ٢٢٦ ج ٢ (٢) نفسه ص ٢٣٢ – ٢٣٣ ويعرب ابن قحطان أبو اليمن وهنا نجد العصبية بين القحطانيين والمضريين .

ولما وجد العباسيون أن الأمر قد وصل إلى هذا الحد ، وأن الإسلام قد أصبح هدفا لهؤلاء الأعداء .

لما رأى العباسيون هذا لم يتوانوا فى الأمر .

ولم يرحموا هؤلاء الخارجين على الدين ، وبذلك أصبحت الشدة سمة العصر فالخارجون عندما تقوى شوكتهم لا يقفون عند حد وقد تقدم ما أصاب حجاج البيت الحرام على أيديهم، والاغتيالات التى راح ضحيتها خيرة الرجال(١).

وكذلك الدولة ، ما وجدت سبيلا للقضاء على الخارجين على الدين إلا سلكته ، ولكن لا شك كان الخلفاء يتفاوتون فى هذه الناحية ،

فنجد من أشدهم فى هذا « المهدى » العباسى .

يقول ابن تغرى بردى فى أحداث سنة ١٦٦ :

« وفيها قدم وضاح الشروى بعبد الله بن الوزير أبى عبيد الله يعقوب ... وكان رمى بالزندقة فقتله المهدى بحضرة أبيه ، وأباد المهدى الزنادقة ، وقتل منهم خلائق .

وفى أخبار سنة ١٦٧ يقول : إن بشار ابن برد توفى فيها(٢).

ثم يقول عنه « وكان يرمى بالزندقة ، ويروى عنه أنه كان يفضل النار على الأرض ، ويصوب رأى إبليس فى امتناعه من السجود لآدم صلوات الله عليه ويقول فى نفس السنة :

« وفيها جد المهدى فى تتبع الزنادقة ، والبحث عنهم فى الآفاق وقتل منهم خلائق(٣) .

---

(١) ص ٦٥ وما بعدها (٢) أمر الخليفة المهدى بضربه حتى الموت .

(٣) سيأتى موقف علماء الكلام فى الدفاع عن الدين ضد الزنادقة .

ومن الفقهاء من كان شديدا على الزنادقة ، حيث أفتى بعدم قبول توبتهم يقول أبو العلاء :

« ولكن الزندقة داء قديم ، وقد رأى بعض الفقهاء أن الرجل إذا ظهرت زندقته ، ثم تاب فزعا من القتل لم تقبل توبته ، وليس كذلك غيرهم من الكفار.

وبذلك نرى أن مسألة العقيدة كانت الشغل الشاغل للأمة فى هذه الفترة .

ولقد وضح ما قلناه من أن المذاهب الفارسية القديمة لم تنته بمجىء الإسلام. وأنها كانت تجد لها الدعاة من كل طبقة .

فالشيوعية تأخذ بمجموعة ، والاغراء بالسلب والنهب يأخذ بمجموعة ثانية ، والتخلص من التكاليف بمجموعة ثالثة ، والتشكيك فى الأديان على طريقه ابن المقفع يأخذ بمجموعة رابعة ، وحتى الغناء المبنى على المغالطات ... وهكذا .

وهذا ما جعل الدفاع عن العقيدة فى هذه الفترة أمرا شاقا يحتاج لنوع خاص من الناس .

الفصل الرابع

الأديان فى الهند

بلاد الهند شبه جزيرة تبلغ مساحتها ما يقرب من مليونى ميل مربع وهى إحدى الدول الأسيوية ويطلق عليها لسعتها شبه القارة الهندية .

وأصل تسميتها ترجع إلى نهر « السند » ذلك النهر الكبير الذى يجرى فى الجزء الغربى من بنجاب واسمه مشتق من اللفظة الاقليمية « سندو » ومعناها نهر .

وقد حورها الفرس إلى كلمة « هندو » ثم أطلقوها على الهند الشمالية كلها فى كلمتهم « هندوستان » أى بلاد الأنهار .

ومن هذه الكلمة الفارسية « هند » نحت الاغريق كلمة « الهند » .

وهى التى بقيت إلى اليوم[1] .

والهند تختلف فى تضاريسها ، وأجوائها ، فالشمس الحارقة تجدها فى جنوب وديان الأنهار حيث السهول تحتاج — كى تزرع — مشقة قد لا يطيقها إلا القليل .

كما تنتشر الحرارة أيضا من دلهى إلى سيلان حيث يظهر ضعف الأبدان . ولكى تخف الحرارة يجلس الانسان ساكنا لا يعمل شيئا .

---

(١) بتصرف قليل من كتاب قصة الحضارة الجزء الثالث من المجلد الأول ص ١١-١٢ ويلاحظ أن حرف «س» فى اللغة السانسكريتية يقابل حرف الهاء فى الفارسية ، ومن هنا أصبحت كلمة « سند » « هند » عند الفارسيين . عن هامش قصة الحضارة .

من هنا كانت الديانة والفلسفة المسالمتين فى الهند فإذا ما جاءت فى الصيف الرياح الموسمية ، بمطرها المخصب كان التفاؤل .

وإذا امتنعت الرياح الموسمية عن هبوبها تضورت الهند بالجوع وطافت بها أحلام « النرفانا [١] » .

كان لسعة البلاد هكذا ، واختلافها فى التضاريس ، والجو ، والجدب ، والخصب ، ثم اختلاف أنواع الناس الذين عمروا هذه البلاد ، حيث جاء الآريون فوجدوا أقواما لهم مدنيتهم ، وأديانهم .

كان لكل هذا أثره فى اختلاف عقائد الهند ، وفلسفاتها .

فقد عرفت الهند جميع أنواغ العقائد والفلسفات تقريبا .

تجد فيها الوثنية كما تجد فيها التوحيد ، كما تجد فيها وحدة الوجود .

إنها تقترب من أن تحوى مثالا لكل مراحل العقيدة يقول عنها «ول ديورانت» — بعد أن يشير إلى تنوع أديانها وفلسفاتها — :

« تلك هى الهند التى يفتح لنا أبوابها البحث العلمى الدءوب ، كأنها قارة عقلية جديدة ، يفتحها البحث العلمى أمام العقل الغربى الذى كان بالأمس يظن أن المدنية نتاج أوربى خالص ، لا يشاركها بلد آخر [٢] » .

ولم تكن الهند معزولة عن غيرها من البلاد بل كانت هناك العلاقة التجارية ، والدينية ، والفنية ، بين مدن الهند وبين المدن الأخرى التى كانت لها شهرتها الدينية ، والفكرية ، فى تلك العصور السحيقة ، مثل بابل وسومر [٣] .

والرحلات — كما تقدم — لها أثرها فى نقل العقائد الدينية من مكان إلى آخر .

---

(١) نفسه ص ١٤ والنرفانا هى الغاية التى ينتهى إليها الانسان بعد خلاصة من كل ألم ، وفوزه بالنجاة الحقيقية الفلسفة الشرقية : غلاب ص ١٤٢

(٢) قصة الحضارة الجزء الثالث من المجلد الأول ص ١٠

(٣) يرجع إلى نفس المصدر ص ١٦

وإذا كانت الهند هكذا :

سعة فى المساحة ، واختلاف فى الطقس ، والتضاريس وتنوع فى العقائد، والفلسفات .

إذا كانت الهند هكذا فإنه يجب الحذر عند بيان عقائدها فلا يحكم عليها فى العقائد بحكم يشملها كلها .

* * *

لقد عبدت الحيوانات فى الهند .

وأقدم قوم وصلت إلينا أخبارهم وهم « الناجا » كانوا يعبدون الثعبان .

وفى الآثار التى كشفت فى حوض نهر السند ، وجد خاتم يتألف من رأسين من رءوس الثعابين إشارة إلى عبادة شعب « الناجا » للثعبان[1] .

ومن هذه الآلهة التى كان الهنود يعبدونها ماوجد بعد ذلك فى العصور التالية مثل « ناندس » الثور المقدس و « الباكشا » أو الآلهة من الأشجار .

ولم تكن العبادة موجهة إلى ذات الثعبان أو الثور أو الشجر بل هى عبادة روحانية موجهة طوطمية لأرواح تسكن الحيوان ، والأشجار ، ومجارى المياه .

وهذه العبادة للأشجار فى الهند لها مايبررها من وجهة نظرهم ، ففى شمال الهند تعتبر الشجرة المعروفة باسم إمبليكا أوفيسناليس Emblica officinalis شجرة مقدسة . وفى اليوم الحادى عشر من شهر « فالجون » phalgun (فبراير) من كل عام تصب أنواع الأشربة تحت تلك الشجرة ، ويلف حول جذعها شريط أحمر وأصفر ، ثم تقام الصلوات لها ، كى تمنح الخصوبة للنساء، والحيوانات ، والزرع .

---

(١) ارجع إلى نفس المصدر

كذلك تعتبر ثمار جوز الهند فى شمال الهند أيضا من أكثر الفوا كه قدسية، ويطلق السكان على شجرته اسم سريفالا sribhala أو فاكهة سرى Shri ، ربة النجاح والنماء ، كما أنها تعتبر رمز الخصوبة ، ولذا فإنها تحفظ فى كل تلك المنطقة ، فى الهياكل المقدسة ، كى يقدمها رجال الدين ، والرهبان للنساء اللاتى يرغبن فى الذرية(١) .

وتقديس الأشجار كان يتبعه تقديم الضحايا ، فقد كان من عادة الناس فى جبال كانجارا فى البنجاب أن يقدموا كل عام إحدى فتياتهم قربانا لأحدى شجرات الأرز العتيقة ، وكانت الأسر فى القرية تتناوب فيما بينهم

(١) الغصن الذهبى ص ٤٠٩ — ٤١٠ وليست عبادة الأشجار خاصة بالهندوحدها فنى قبائل « وانيكا » فى شرق أفريقيا يتصورون « أن لكل شجرة — وخاصة شجرة جوز الهند — روحها الخاصة بها ، وأن قطع إحدى أشجار جوز الهند يعادل جريمة قتل الأم ، لأن تلك الشجرة تهبهم الحياة،والغذاء مثلما تفعل الأم مع صغارها» « وينظر الناس فى غرب أفريقيا من السنغال إلى النيجر بكثير من التقديس والتبجيل إلى أشجار القطن الحريرى التى تنمو جذوعها الضخمة إلى ارتفاع شاهق بحيث تعلو فوق كل الأشجار الأخرى فى الغابة ، ويعتقدون أن الأرواح تسكن فيها وبين الشعوب التى تتكلم لغة الأيوى Ewe على ساحل العبيد يعرف الإله الذى يعيش فى هذه الأشجار العملاقة — أو فى بعضها على الأقل باسم الإله « هنتن » Huntin . وتحاط الأشجار التى يسكنها بنطاق من سعف النخل رمزاً على قداستها ، كما تثبت القرابين من الدجاج أو حتى القرابين الآدمية إلى جذوع تلك الأشجار أو تلقى تحتها » وفى بعض الأحيان يسود الاعتقاد بأن أرواح الموتى هى التى تبعث الحياة فى الأشجار ، فالناس فى قبائل الديرى Dieri فى وسط استراليا مثلا يقدسون أشجارا معينة بالذات على اعتبار أن أسلافهم الموتى يحلون فيها » ويعتقد بعض سكان جزر الفلبين أن نفوس أجدادهم تحل فى أشجار معينة أيضا وبذلك فإنهم يتجنبون قطعها ما أمكن » الغصن الذهبى ص ٣٩١ ومابعدها .

تقديم هذه الضحية ، ولكن هذه الشجرة قطعت منذ سنوات قليلة »[١] .

وعبادة الأشجار كما كانت فى الهند ، كانت كذلك عند الآريين « فالذى لاشك فيه هو أن عبادة الشجر كانت توجد عند كل الأسر الأوربيه الكبيرة التى تنتمى إلى الجنس الآرى .

وفى مدينة « أويسالا » ـ العاصمة القديمة للسويد ـ كانت هناك غيضة مقدسة تتمتع أشجارها كلها بالقداسة ذاتها التى تتمتع بها الآلهة .. والأدلة على انتشار عبادة الشجر فى اليونان وإيطاليا القديمة كثيرة جدا .. ففى « القورم » ، وهو مركز الحياة الزاخر ظلت عبادة شجرة التين المقدسة ، التى ارتبطت باسم « رومولوس » قائمة حتى أيام الامبراطورية »[٢] .

هكذا نجد عبادة الشجر موجودة عند الهنود ، وعند الآريين ـ كما هى موجودة عند غيرهم من شعوب العالم ـ فهل يعطينا ذلك الحق فى أن أحد الشعبين ـ والقرابة بينها معروفة ـ قد نقلها عن الآخر ؟ أى الفريق الذى هاجر قد أخذ معه هـذه العبادات أو أن هـذا من توافق الخواطر فيعبد الإنسان مايظنه مصدر نفع .

ومما يجب أن تعرفه أن العوام هم الذين ينحطون فى عبادتهم .

يقول البيرونى : « ثم إذا تجاوزنا طبقة الخواص من الهند إلى عوامهم اختلفت الأقاويل عندهم ، وربما سمجت كما يوجد مثله فى سائر الملل »[٣] .

والهندى عندما كان يتوجه إلى الأشجار بالعبادة ، إنما كان ـ كغيره ممن يشاركه هذه العبادة ـ يتوجه إلى الأرواح التى يظنها تأوى إليها أو تحل فيها ومالا يمكن استرضاؤه بالعبادة فلتكن السيطرة عليه بالسحر « ولما كانت

(١) نفسه ص٣٩٢ (٢) نفسه ص٣٨٨

(٣) الفلسفة الهندية ص ٢٤ — ٣٥

بعض هذه الأرواح طيبا ، و بعضها خبيثا ، فلا يستطيع حفظ الجسم من دخول الشياطين فيه ، وتعذيبه ، فى حالات المرض أو الجنون تلك الشياطين التى تملأ الهواء ، إلا مهارة عظيمة فى أمور السحر.

ومن ثم نشأت مجموعة الرقى فى « فيدا أتارفا » أى سفر الإلمام بالسحر[1] ».

هنا نجـد الهندى يتعامل مع القوى التى يراها مسيطرة مرة بالعبادة ومرة بالسحر .

وسواء أتعامل مع هذه القوى بالعبادة أم بالسحر ، فإن الوسيط الذى بينه وبين هذه القوى فى العبادة أو السحر هم الكهنة[2] .

ومن هنا أخذ الكهنة تلك المكانة التى لا يدانيهم فيها أحد فأنزلهم الشعب منازل الآلهة ،

فى « الهند نجد أن الثالوث الهندوكى الأعظم الذى يتألف من براهما . و « فيشنوا » و « سيفا » لايزال خاضعا لقوة السحرة ، الذين يتمتعون بفضل تعاويذهم بنوع من الشعور بالاستعلاء على أقوى الأرباب ، مما يضطر هذه الأرباب ذاتها للخضوع لهم ، والاستجابة لكل مايأمرها به سادتها السحرة ، وتحقيق مطالبهم فى الأرض ، أو فى السموات .

وثمة قول شائع فى كل أنحاء الهند من أن الكون كله خاضع للآلهة ، وأن الآلهة خاضعة للتعاويذ ، وأن التعاويذ خاضعة للبراهمة ، فالبراهمة إذا هم آلهتنا »[3] .

---

(١) نفسه ص ٣٠ .

(٢) فى أحيان كثيرة يكون هنا « فرق بين رجل الدين و السحر ، وهذا يفسر لنا ذلك العداء الذى يبديه رجل الدين نحو الساحر خلال التاريخ .

يرجع فى هذا إلى كتاب الغصن الذهبى ص ٢٢٢ .

(٣) الغصن الذهبى ص ٢٢٢

وفى الفيدا وهو الكتاب المقدس قسم خاص وهو القسم الرابع (أتارفا نافيدا) يشتمل على أدعية، وأوراد، ورقى ضد السحر، وضد الأرواح المدمرة الخبيثة (منترا) ووجود قسم فى الكتاب المقدس هكذا دليل على نظرة القوم إلى السحر.

والفرق بين التعامل مع القوى المسيطرة على العالم عن طريق العبادة، والتعامل معها عن طريق السحر، أنه بالسحر يجبرها أو يقهرها — كما يزعمون — وبالعبادة يعمل على إرضائها واستمالتها.

ما تقدم كان هو بعض عقائد العوام الذين لم تكن لهم طاقة على الانتقال من المحسوس إلى المعقول.

وأما الخواص فإنهم كانوا على خلاف ذلك تماما والبيرونى يبين عقيدة الخواص فى الله سبحانه فهو: «الواحد الأزلى من غير ابتداء، ولا إنتهاء، المختار فى فعله القادر الحكيم، الحى، المحيى، المدبر المبقى، الفرد فى ملكوته عن الأضداد، لايشبه شيئا، ولا يشبهه شىء.. ثم يأتى بهذه المحاورة:

قال السائل فى كتاب باتنجل:

من هذا المعبود الذى ينال التوفيق بعبادته؟

قال المجيب: هو المستغنى بأزليته، ووحدانيته عن فعل المكافأة عليه براحة تؤمل وترتجى، أو شدة تخاف وتتقى. والبرىء عن الأفكار، لتعاليه عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة. والعالم بذاته سرمدا، إذ العلم الطارىء يكون لما لم يكن بمعلوم، وليس الجهل بمتجه عليه فى وقت ما أو حال.

ثم يقول السائل بعد ذلك:

فهل له من الصفات غير ما ذكرت؟

ويقول المجيب: له العلو التام فى القدر لا المكان، فإنه يجل عن التمكن،

وهو الخير المحض التام الذى يشتاقه كل موجود. وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل .

قال السائل : أفتصفه بالكلام أم لا ؟

قال المجيب : إذا كان عالما فهو لامحالة متكلم .

قال السائل : فإن كان متكلما لأجل علمه ، فما الفرق بينه وبين العلماء الحكماء الذين تكلموا من علومهم ؟

قال المجيب : الفرق بينهم هو الزمان ، فإنهم تعلموا فيه ، وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين . ونقلوا بالكلام علومهم إلى غيرهم ، فكلامهم وإفادتهم فى زمان ، وإذ ليس للأمور الآلهية بالزمان اتصال ، فالله سبحانه عالم متكلم فى الأزل . وهو الذى كلم « براهم » وغيره من الأوائل على أنحاء شتى : فمنهم من ألقى إليه كتابا ، ومنهم من فتح لواسطة إليه بابا ، ومنهم من أوحى إليه فنال بالفكر ماأفاض عليه .

قال السائل : فمن أين له هذا العلم .

قال المجيب : علمه على حاله فى الأزل ، وإذا لم يجهل قط فذاته عالمة لم تكتسب علما لم يكن له(١) .

وهكذا يسير فى وصف الاله بالكمال اللائق به فهو يعبد برغم أنه لا يلحقه الإحساس فهو معقول للنفس وإن غاب عن الحواس .

ونلاحظ فى هذا الحوار شيئا يختلف عن مذهب البراهمة الهنود وأنهم ينكرون النبوة ، فالفقرة التى نقلناها ، تبين أن هناك اتصالا بين الله والخلق وأن هناك كتبا ووحيا .

وهذا الإيمان بوجود إله واحد أزلى ليس هو عقيدة كل الهنود كما تقدم بل ولا يمكن أن يكون نتاج العقل وحده دون التأثر بالوحى .

---

(١) الفلسفه الهنديه ص ٣٠ — ٣٢

ولما كان البيرونى قد نقل عن كتاب « باتنجل » وهو كتاب المدرسة اليوجية الحديثة والذى كتب نصوصها هو « باتنجالى » الذى عاش فى القرن الرابع بعد المسيح[1] . فإن فرصة الأخذ عن الكتب السماوية تكون كبيرة وهو ما نقول به .

ولا يمكن أن يقال إن هذا يعتبر تطورا فى العقيدة لأن العقل الإنسانى لا يمكن أن يدرك هذه الصفات الإلهية بنفسه وبذلك لا يمكن القول بأن شعبا ما هو الذى انتقل من التعدد إلى الوحدة ووصف الاله هكذا ، مجتازا كل هذه المراحل بنفسه وبدون وحى .

لقد درج مؤرخو الأديان على أن الإنسانية أولا كانت معددة لتعدد مظاهر الطبيعة ثم بمرور الزمن بدأت تنتقل إلى التوحيد وهذا الرأى يذكر على أنه قضية مسلمة .

ولكنه فى الحقيقة يحتاج إلى بحث .

إذ يمكن القول بأن الإنسان أمام مظاهر الطبيعة عدد الآلهة .

ثم فى بعض الأحيان كان يرى أن بعض هذه الآلهة فقد سلطانه فينتقل إلى غيره .

ومن هنا — مادام مرشده هو عقله فقط — يمكن أن ينتقل من كثرة المعبودات إلى قلتها كما يمكن العكس .

أما القول بأنه بالتدريج بدأ ينتقل من التعدد إلى التوحيد ثم يضاف إلى ذلك بأنه وصل بنفسه إلى وصف الله سبحانه بتلك الأوصاف إلى ذكرها البيرونى .

نقول أما هذا القول فإنه لا يمكن تسليمه .

وذلك لأنه ليس فى طاقة البشر .

---

(١) يرجع إلى الفلسفه الشرقيه : د / غلاب ص١٦٥ .

إنه ميدان ماوراء الطبيعة ، والعقل البشرى قاصر عن الوصول إلى اليقين فيه بنفسه .

ومن هنا كانت الحاجة إلى الرساله أشد ماتكون فى هذا الميدان . حيث يأخذ الإنسان عن الرسل مايتصل بالله سبحانه(١) .

وعند مايترك العقل ونفسه فى هذه النقطة فإنه يضل ، ويضيف لله أوصافا لاتليق بذاته .

إن هذه التفاصيل التى ذكرها البيرونى كل نقطة فيها تـدل على أنها مأخوذة من الوحى .

لذلك ننتهى إلى أن الهند كانت معددة فى الآلهة ، ثم خرجت من التعدد إلى الوحدة ثم وصفت الاله بصفات الكمال هذه بناء على تأثرها برسالات إلهيه عرفتها بطريق أو بآخر .

وبذلك يجب أن نأخذ بحذر أمثال قول الدكتور غلاب الذى يقول فيه:

كان تعدد مظاهر الطبيعة فى أول الأمر منشأ لتعدد الآلهة فى « الفيدا » كما هى الحال عند أكثر الشعوب فى عهود سذاجتها ، ثم بدأنا نلاحظ أن الأجزاء المتأخرة من هذا الكتاب أخذت تباعد شيئا فشيئا بين الآلهة ، وبين الأسماء التى تحدد اختصاصاتها ، وتطلق عليها اسما واحدا جليلا يشملها جميعا(٢) .

إن هذا الرأى يعنى أن الإنسانيه انتقلت بنفسها من التعدد إلى التوحيد ثم إلى وصف الله سبحانه بصفات الكمال كل هذا بدون عمل حساب للرسالات الالهية التى لم تخل بيئة من التأثر بها .

وهذا مابينا أنه غير مسلم .

وإذا وجدنا فى العقيدة الهندية انحرافا فإن معناه أنهم لم يتأثروا بالرسالات السماوية فى هذه الناحية ، كما نجد ذلك واضحا فى القول بوحدة الوجود أو التناسخ ، إلخ

(١) التدين وإدراك أن الله موجود فطرة أما أنه سبحانه موصوف بكذا فلابد فيه من رسول .

(٢) الفلسفة الشرقية ص ٩٨

وحدة الوجود

القول بوحدة الوجود يعنى أن الله موجود وهو كل شىء ، وهناك مظاهر متعددة له ، وبعبارة أخرى العالم هو الله والله هو العالم ظهر بمظاهر متعددة .

أمامن يعارض وحدة الوجود فإنه - مادام يقر بوجود الله - يرى أن الخالق خارج عن الخلق ، وموجود غير ممتزج بالأشياء .

وفى الفكر الهندى نرى القول بوحدة الوجود قولا أصيلا يقول البيرونى عن الهند .

« ومذاهبهم ، وإن كثرت ، فإن قطبها ماعليه البراهمة . وقدرشحوا لحفظه وإقامته . وهو الذى نحكية ، ونقول انهم يذهبون فى الموجود إلى أنه شىء واحد .... فإن باسديو يقول فى الكتاب المعروف بكيتا » .

« أما عند التحقيق فجميع الأشياء الهية لأن « بشن » جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم ، وضديهما على ماهو مذكور فى بيذ »[1] .

والقول بوحدة الوجود فى الفكر القديم ليس وقفا على الهندى ، بل هو أوسع من ذلك . فقد عرفت لوحدة الوجود « صور فى البراهمه والكونفوشية ، كما بدت لها مظاهر فى الفلسفة الأيونيه .

وأوضح ماتكون لدى الرواقيين ، والأفلوطينيين الذين شاءوا أن يردوا الكون إلى أصل الهى[2] .

---

(١) الفلسفة الهنديه ص ٤٣ .

(٢) الكتاب التذكارى محى الدين بن عربى بحث د : إبراهيم بيومى مدكور .

ووحدة الوجود هذه سيكون لها أثر كبير فى الفكر الإسلامى وسيسند القول بها لأكثر من واحد فنجدها عند ابن عربى الذى ترتب على قوله بوحدة الوجود القول بوحدة الأديان، كما نراه يحكم بإيمان فرعون ونجاته .

ونجد عند ابن عربى مثل قوله :

ياخالق الأشياء فى نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق مالاينتهى كونه فيك ، فأنت الضيق الواسع(١)

كما يقول فى الفصوص :

فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده(٢)

وبذلك يتحد عنده العابد والمعبود .

ولكى يفسر ابن عربى الصلة بين الواحد والكثير يلجأ - على نحو ماصنع الإسكندريون - إلى ضرب من المجاز والتشبيه ، فيقول (إن الذات الآلهية جسم والكثرة أعضاؤه ، أو إنها الواحد والكثرة هى الأعداد المتفرعة منه، أو إنها المرآة التى تعكس صورا متعددة ، أو إنها بحر الوجود الزاخر والمدركات الحسية أمواجه .

ومادام الأمر تجليا أزليا ، فلا محل لمادة أو صورة . ولا لعلة أو غاية ، ولا لاتفاق أو مصادفه .

وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة ، ويخضع لحتمية لاتخلف فيها .
وعالم هذا شأنه لايتحدث فيه عن خير ، وشر ، ولاعن قضاء وقدر، ولاعن حرية أو إرادة .

ذلك لأن الكائنات كلها تخضع لقانون الوجود العام .

---

(١) الفتوحات ج ٢ ، ٦٠٤ عن كتاب الفلسفة الصوفية : عبد القادر محمود ص ٥٠٣

(٢) نفس المصدر ص ٥٠٥

وإذا لاحساب ولامسئولية ، ولامدلول لطاعة أو معصية ولاثواب ولاعقاب بل الجميع فى نعيم مقيم .

والفرق بين الجنة والنار فى المرتبة لافى النوع ، ورحمة ربك وسعت كل شيء[1] .

وفى وحدة الأديان نرى أصلها يرجع إلى بيئة غير إسلامية فمن مصادرها الفكر الهندى، حيث يرون نجاة الإنسان مادام قد وصل إلى درجة معينه من المعرفة .

ويمثل مذهبهم قول « بياس بن براشر » .

— إعرف الخمسة والعشرين بالتفصيل ، والتحديد ، والتقسيم معرفة برهان وإيقان ، لا دراسة باللسان ، ثم الزم أى دين شئت فإن عقباك النجاة[2] .

وابن عربى يقول فى الفتوحات أبياته المشهوره :

لقد صار قلبى قابلا لكل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... والواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب دينى وإيمانى

إن هذا لا يمكن أن يرضى به مسلم إنه مخالف للإسلام بل ولكل الأديان. ولذلك كفره علماء المسلمين .

وهناك اعتذار بأن كثيرا من الآراء دست على ابن عربى ، وأن هناك نسخة أخرى من الفتوحات ليس فيها شيء يخالف عقيدة أهل السنة والجماعة .

ولكن حتى لو ثبت هـذا فإن المراد هنا ليس هو الحكم القاطع

---

(١) الكتاب التذكارى ؟ محى الدين بن عربى بحث د . إبراهيم بيومى مدكور عن الفصوص :

(٢) الفلسفة الهندية ص ٤٧ والخمسة والعشرون التى ذكرها هى : النفس الكلية والهيولى المجردة والمادة المتصورة ، والطبيعة الغالبة ، والأمهات البسيطه والعناصر الرئيسية ، والحواس المدركة ، والإدارة المصرفة ، والضرورات وبعض هذه لها أقسام فتصل إلى خمسة وعشرين يراجع تفاصيلها فى المصدر المذكور .

على ابن عربى ، بل المراد الحقيق هو أن البيئة الإسلامية أصبحت تحوى هذه الآراء ، وأصبح هناك من يتقبلها ، ويدافع عنها .

وغير ابن عربى نجد عند ابن سبعين القول بوحدة الوجود وكان من نتيجة قوله بوحدة الوجود ما نراه عنده من الجمع بين المتناقضات ، حيث يقول ، مثلا :-

« اختلط فى الإحاطة الزوج مع الفرد ، واتحد فيه النجو مع الورد ، واتفق فيه السفر مع الفرد .

وبالجملة السبت هو الأحد ، والموحد هو عين الأحد ويوم الفرض يوم العرض ، والذاهب من الزمان هو الحاضر .

والأول فى العيان هو الآخر ، والباطن فى الجنان هو الظاهر ، والمؤمن فى الجنان هو الكافر ، والفقير هو الغنى »(١) .

ومرة أخرى لا يرى موجودا إلا الله فيقول :

« ما خالف الوحدة المطلقة ، والوجود الواجب ، هو عدم من جهة ، ووجود من أخرى ، فلا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله ، إلا الحق . إلا الكل ، إلا الهو هو ، إلا المنسوب إليه ، إلا الجامع ، إلا الأيس(٢) ، إلا الأصل إلا الواحد ... »(٣) .

هذه النصوص جعلت الحملة شديدة على ابن سبعين - كما هى على ابن عربى - وأنه لا يفرق بين دين ودين .

فمن الآراء التى قيلت فيه وفى الحلاج وفى ابن عربى : « وابن سبعين شخصية فذة فريدة فى نظراتها الإنسانية العامة ، فهو رجل إنسانى عالمى ، غير مقيد بقيود دار العقيدة ، يسير على نفس المنهج الذى اختطه الحلاج من قبل ، حينما ارتحل

---

(١) رسائل ابن سبعين . كتاب الإحاطة ص ١٤٣ .

(٢) الأيس — الوجود والليس — اللاوجود :

(٣) نفس المصدر الرسالة الفقيرية ص ١٢ .

عن بلاد الإسلام خارج منطقه شفاعة النبي - كما يقول الأستاذ ماسينيون — لأنه صار يفكر في الإنسانية كلها، عبر الأمة الإسلامية كما يلقنها هذا الشوق الغريب إلى الله ، الشوق الصابر الرصين .

كذلك يروى عن ابن سبعين أنه كان يريد الذهاب إلى الهند . وقال إن أرض الإسلام لا تسعه .

لكنه لم يقم بهذه الرحلة ، فإن صح هذا القول ، فإنما قصد به إلى ماقصده الحلاج ، من أن رسالته الروحية يجب أن يعم خيرها كل البشرية ، دون تفرقة بين دين ودين ، ووطن ووطن .

وهي النظرة التي عبر عنها ابن عربي في أبياته المشهورة :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة   فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف   والواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت   ركائبه : فالحب ديني وإيماني

وهذه النزعة الإنسانية العالمية التي بشر بها الحلاج ، وبجدها ابن عربي ، ودعا إليها ابن سبعين هي نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود ، وأنه ليس ثم إلا الله فكيف يحق له بعد هذا أن يفرق بين ناس وناس وبين وطن ووطن(١) ... .

وابن خلدون يهاجم القائلين بالوحدة والحلول ويبين الصلة بينهم وبين الشيعة فيقول :

« إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف ، وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك ، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة ... وملأوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره ، وتبعهم ابن العربي(٢)

---

(١) عبد الرحمن بدوى مقدمة رسائل ابن سبعين .
(٢) هكذا في المقدمة ابن العربي .

وابن سبعين ، وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي ، في قصائدهم .

وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول، والهية الأئمة مذهبا لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم[٢] .

ثم يبين مصدر هذا وأن المسلمين لم يسكتوا فيقول ـ بعد أن يبين أنه ليس مأخوذا من كلام الله ولا من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ـ :

« وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة ، والرافضة ، ومذاهبهم في كتبهم والله يهدي إلى الحق .

ثم إن كثيرا من الفقهاء وأهل الفتيا انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات ، وأمثالها »[١] .

وهذا الكلام من ابن خلدون لايعني أنه يهاجم التصوف بل هو يدافع عنه وإنما فقط يهاجم المغالاة والدخيل فيقول :

فأما الكلام في المجاهدات ، والمقامات ، ومايحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ، ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لامدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة .

وأما الكلام — كما يقول ابن خلدون أيضا — في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات ، وتصرفهم في الكائنات ، فأمر صحيح غير منكر .

وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق .

وما احتج به الأستاذ أبو إسحق الاسفرايني من أئمة الأشعريه

---

(١) المقدمة الباب السادس الفصل الحادي عشر في علم التصوف .

(٢) نفسه .

على إنكارها لالتباسها بالمعجزة ، فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدى ، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ماجاء به »[1]

هنا نجـد ابن خلدون يذهب — بحق — إلى عدم مهاجمة التصوف وإنما فقط يجب الدفاع عن العقيدة ضد الأفكار غير الإسلامية .

(١) نفسه .

الطبقات

فى الديانة البراهمانية لاتعرف المساواة بين أبناء الشعب الواحد بل ينقسم الشعب إلى طبقات أربع حسب أسطورة فى أصل خلقتهم :

الطبقة الأولى طبقة البراهمة ، وعلى حسب الاسطوره خلقوا من رأس براهمان .

الطبقة الثانية : طبقة الجند (كشاتريا أوكشتر) وقد خلقوا من منكبي وذراعى براهمان[1] .

الطبقة الثالثة : طبقة الزراع والتجار والعمال (بيش أو بشن) .

وقد خلقت من فخذى براهمان .

الطبقة الرابعة : طبقة الأرقاء (سودرا أوشودر) وقد خلقت من قدمى براهمان .

هذا ما رواه البيرونى نقلا عنهم .

وهذه الطبقات لايمكن أن تتغير ، بمعنى أنه لايجوز لواحد من طبقة أن يرتفع لطبقة أخرى حتى ولو أصبح يحسن ما تحسنه هذه الطبقة وإلا كان آثما بالتعدى فى الأمر[2] .

ومن ناحية السكن فهم ، على تمايزهم تجمع المدن والقرى أربعتهم مختلطى المساكن والدور .

ثم المهن دون هؤلاء غير معدودين فى طبقة غير الصناعة ويسمون « أنتر » وهم ثمانية أصناف بالحرف ، ويتمايزون بما يشابهها من الحرف الأخرى ،

---

(١) أحد أسماء الكائن الأوحد (٢) الفلسفه الهندية ص ٩٣

سوى القصار والإسكاف والحائك ، فإنه لاينحط إلى حرفتهم سائرهم ، وهم القصار ، والإسكاف ، واللعاب ، ونساج الزنابيل[١] والأترسه ، والسفان ، وصياد السمك ، وقناص الوحوش والطيور ، والحائك .

فلا يساكنهم الطبقات الأربع فى بلدة ، وإنما يأوون إلى مساكن تقربها وتكون خارجها .

وأما « هادى » و « دوم » و « جندال » و « بدهتوا » فليسوا معدودين فى شىء ، وإنما يشتغلون برذالات الأعمال ، من تنظيف القرى وخدمتها .

وكلهم جنس واحد ، يميزون بالعمل ، كولد الزناء :

فقد ذكر أنهم يرجعون إلى أب « شودر » وأم « برهمن » خرجوا منها بالسفاح ، فهم منفيون منحطون[٢] » .

هذا هو نظام الطبقات فى الهند وما فيه من القسوة التى لايعرف لها نظير فى العالم .

حقيقة عرف نظام الطبقات فى كل بلاد العالم تقريبا ، ففى فارس كان نظام الطبقات ، وفى اليونان نرى أفلاطون يرتفع باليونانى على غيره ، وفى بلاد العرب كان القرشى ينظر إلى غيره نظرة قد تصل إلى نظرة السيد للعبد كل هذا وغيره كان يملأ بلاد العالم بل ولا زال فى العصر الحديث من يرى هذا فالفلاسفة الألمان لهم رأيهم المعروف فى تمييز بنى جنسهم ، ولا زالت معركة التفرقة العنصرية قائمة فى كثير من بلاد العالم .

---

(١) أوعيه أو أجربة (جمع جراب) يحمل فيها :

(٢) الفلسفه الهنديه ص٩١ — ٢/٩٢ يراجع نفس المصدر ص٩٠ حيث إنه «اردشير ابن بابك» عند تجديده ملك فارس جدد الطبقات ، وجعل الأساوره وأبناء الملوك فى أولاها والنساك وسدنة النيران وأرباب الدين فى ثانيتها والأطباء والمنجمين وأصحاب العلوم فى ثالثتها والزراع والصناع فى رابعتها

ولكن قسوة نظام الطبقات فى الهند لازالت بدون نظير فى العالم ، لقد لبست ثوب الدين ، ورجع أصحابها بها إلى أصل خلقة الإنسان فاقتنعت كل كل طبقة برأى الدين ورضيت بنصيبها .

وما دام الأمر قد لبس ثوب الدين فى أمة متدينة فإنه ثابت لامحاله ، وسيدافع عنه حتى المظلوم ، لأنه من عند ربه كما علموه .

وهذا ما لم يتوفر لأمة غير الهند ، حتى ولا فارس التى كانت ترى ملوكها منحدرة من أنصاف الآلهة .

ومن هنا لا يجوز لنا أن نكتفى بالعلة التى ذكرها البيرونى من أن البعض قد خلق من رأس « براهمان » والبعض من منكبيه أو ذراعيه .. الخ

لا يجوز لنا أن نكتفى بهذا لأنه لايزيد عن أن يكون التماسا لعلة أمر واقع تقادم عليه الزمن وأريد تبريره .

ولذلك لابد من تتبع أراء الباحثين لعلنا نصل إلى العلة فى هذا .

فكتاب تاريخ العالم(١) يرجع الأمر إلى تعصب الآريين ثم إلى احتياج كل من الملوك والكهنه إلى بعضهم .

وأنه ربما كان الأريون الأوائل لايميزون تمييزا كبيرا بين الكاهن والمحارب الحاكم ورجل الشعب ما داموا من الآريين .

فقد كانت التفرقة بين الآريين وبين السكان الأصليين (الشودرا) الذين كانوا يعتبرونهم أسرى إن لم يبيدوهم .

انقضى عهد الحرب وجاء عهد الاستقرار ولم يكن من السهل القضاء على السكان الأصليين (الشودرا) لحاجة الرجل الفاتح إليهم فى القيام بالأشغال فسمحوا لهم بالاقامه ، مع تأدية خراج معين .

---

(١) ج ٢ الفصل الأربعون (بتصرف)

واضرورة الغزو والحرب تولى الملك القيادة ، وتحول الملك إلى وراثة ، وتكونت حوله طبقة « الكشاتريا » أى رجال الطبقة الحاكمة أو الجند .

ثم احتاج الامر إلى فصل طبقة الكهنة لضرورة الواجبات الملكية .

وكان الملك فى حاجة مستمرة إلى معونة فى القيام على أتم وجه بالمراسم والشعائر اللازمه للبيت الملكى ، وبخاصة حاجته إلى التعاويذ والسحر حتى يضمن النجاح فى الحكم ، والنصر على المنافس .

وبمرور الزمن احتاج الكاهن أن يتدرب على عمله تدريبا منظما وصار توارث هذه الطبقة شيئا مألوفا .

وكان بين طبقة الكهنة وطبقة الأشراف تحالف متين : الكهنة يحصلون على المال الوفير من الأشراف ، والملك يحتاج إلى الكهنة فى تدعيم ملكه حتى ترضى الآلهة،وحتى يغرسوا فى نفوس الناس واجب الخضوع للسلطه الملكية .

وتعاونت الطبقتان على الناس، وبدأت تظهر الفوارق بين الناس ، وكانت مكانة السكان أنصاف الأحرار تلى منزلة هؤلاء جميعا .

يضاف إلى ذلك عامل الجنس، فالآرى الابيض كان يشعر بتفوقه عندما كان يحتك بالسكان الأصليين السمر ، وشاعت كراهة الزواج خارج الطبقة « ومهدت بالتدريج السبيل إلى استحالة نظام الطبقات المألوف الذى له نظير فى أمم كثيرة إلى نظام طائفى شديد الجمود » .

وول ديورانت فى قصة الحضارة يسير فى نفس الاتجاه تقريبا ولكنه ربما وضح الأمر أكثر فهو يرى أنه لما جاء الآريون إلى هذه البلاد رأوا أنفسهم قلة بالنسبة لأهل البلاد الأصليين .

ورأوا أنهم لو لم يقيدوا الزواج ستكون النتيجة ضياع عنصرهم ، وأن الأكثرية ستبتلعهم .

ومن هنا وضعوا قواعد للزواج بحيث أصبح الزواج خارج حدود جنسهم حراما ، كما يحرم زواج الأقرباء الأقربين .

وكان هذا أول تقسيم للطبقات ، وكان تبعا للون لاتبعا للحالة الاجتماعية : فتفرق الناس فريقين . فريق الأنوف الطويلة ، وفريق الأنوف العريضة: وبذلك ميزوا بين الآريين من جهة و«الناجا»أو«الورافيين»من جهة أخرى. ولم تكن التفرقة عندئذ أكثر من تنظيم الزواج بحيث يحرم خارج حدود الجماعة .

وكاد نظام الطبقات ألا يكون له وجود فى العهد الفيدى بهذه الصورة التى اتخذهافيما بعد، حيث أسرف فى تقسيم الناس على أساس الوراثة،وعلى أساس العنصر ، وعلى أساس العمل الذى يزاو لونه »(١) .

بعد ذلك انتقل نظام الطبقات إلى مرحلة أخرى. فقد إنتقلت الهند الفيدية إلى عصر البطولة (٢٠٠٠ — ١٠٠٠)ق . م

« أو بعبارة أخرى لما انتقلت الهند من ظروف حياتها كما صورتها أسفار الفيدا إلى حياة جديده ، نرى وصفها فى « الماها بهاراتا » و« راماياناً»أصبحت أعمال الناس مقسمة بينهم بالنسبة إلى طبقاتهم الاجتماعية, بحيث يرث الولد عمل طبقته ، وتحددت الفوارق بين الطبقات فى وضوح وجلاء »(٢) .

فى أول الأمر كنا نجد على رأس الطبقات طبقه «الكشاترية»، أو المقاتلين حيث كانوا يعدون من الخطيئة أن يموت الواحد منهم على الفراش .

فى هذا الوقت كنا نرى الملوك والرؤساء هم الذين يؤدون المحافل الدينية : ولايزيد البراهمة عن شهود فى الاحتفال بتقديم القرابين كما نرى زعامة الكشاترية أمرا مسلما :

« ففى « رامايانا » نرى رجلا من طبقة الكشاترية يحتج احتجاجا حنقا

(١) قصة الحضارة الجزء الثالث المجلد الأول ص ٢١ .

(٢) نفسه ص ٢٢ .

على زواج «عروس شماء الأنف فريده، من عنصر المقاتلين من كاهن براهمى ثرثار»(١).

وبالطبع كان مجد المحاربين بدوام الحرب، ولكن بعد مدة حل السلم محل الحرب، وأخذت الديانة مركزها الاجتماعى بين الناس، حيث تتخذ عونا على الزراعة، وتحميهم من الكوارث الجوية.

وتدخل البراهمة ورأوا أن الديانة تطلب وسيطا بين الناس والآلهة.

ثم كان أمر آخر، وهو أن البراهمة هم الذين كانوا يتولون إعداد النشء وتربيتهم.

ومن هنا صنعوا هذا النشء على طريقة معينة وهى تقديس الكهنة، وبالتدريج أخذوا يمهدون لطبقتهم منزلة سنرى فيما بعد - كما يقول ديورانت - أنها ستكون أعلى المنازل، وتحدوا طبقة «الكشاتريه»، وجعلوهم فى المرتبة التى تليهم.

وأصبح عندنا طبقة «الكهنة» فى القمة، ثم طبقة الكشاترية كطبقة تليها، ثم طبقة «الفيزيا» أو التجار الأحرار ثم طبقة «الشودرا» أو الصناع، الذين يشملون معظم السكان الأصليين.

وأخيرا طبقة المنبوذين، تتكون من قبائل وطنية، حافظت على دياناتها مثل قبيلة «ساندالا»، وأسرى الحرب، ورجال عوقبوا بضرب العبودية عليهم وتكونت بذلك طبقة المنبوذين، وتعدادها الآن يزيد على أربعين مليونا.

هذا هو تعليل «ول ديورانت» فى كتابه «قصة الحضارة» لنظام الطبقات فى الهند.

وبرغم أنه مبنى على استنتاج إلا أنه أتى بدليل قوى على رأيه هذا الدليل هو اعتراض واحد من طبقة «الكشاترية» الجند - على تزوج امرأة من طبقته

---

(١) نفسه ص ٢٣.

من رجل من البراهمة ، فلو أن البراهمة كانوا أعلى الطبقات من أول الأمر لكان شرفا وأى شرف للجند أن تتزوج امرأة منهم من رجل من طبقة البراهمة.

وبعد :

فهذا هو نظام الطبقات وقفنا عنده هذه الوقفه وأنا اعتقد أنه يستحق أضعاف أضعاف هذا .

إنه نظام يخالف الإسلام من كل ناحية، من ناحية مبدا الإنسان، ثم من ناحية وحدة القانون الذى يجب أن يحكم البشرية، وأنه يجب أن يسوى بين الجميع مادام من الله، حيث تتكافأ الدماء، وتصان الحقوق، بدون نظر إلى نسب صاحبها حيث لااعتبار لجنس أو لون أو لغة ... إلخ .

ثم إن البيرونى أخبرنا أن نظام الطبقات هو الذى يحول بين الناس فى الهند وبين دخولهم الإسلام لأنهم لايرضون بالمساواة التى يدعو إليها .

فلوا أن الداعية أحسن عرض الموضوع مستعينا بالمراجع التى أصبحت متوافره لاستطاع أن يجذب إليه الناس حيث يعرفهم أن هذا نظام وضعه القوى ليفترس الضعيف .

التناسخ

التناسخ عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر ، من غير تخلل زمان بين التعلقين ، للتعشق الذاتى بين الروح والجسد[1] .

والتناسخ من العقائد الأساسيه فى الهندومن لم يقل به يعتبر خارجاعن الديانة الهندية « فالأرواح الباقية تتردد لذلك فى الأبدان الباليه بحسب افتتان الأفعال إلى الخـــير والشر ، ليكون التردد فى الثواب منبها على الخير فتحرص على الاستكثار منه ، وفى العقاب على الشر والمكروه فتبالغ فى الابتعاد عنه . ويصير التردد من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه »[2] .

وبذلك يتضح أن الموت فى هذا المذهب لايلحق النفس ، وإنما هو عبارة عن انتقال النفس من جسد إلى جسد آخر ، فإذا مارأينا مفارقتها للجسدالأول سمينا ذلك موتا ، وإذا مارأينا انتقالها إلى الجسد الآخر قلناذلك حياة أو ولادة وفى الحقيقة النفس لاتموت بحال من الأحوال . وليست عملية التناسخ أبديه لكل روح . بل هناك روح سامية تستحق أن تعيش مع الآلهة يقول البيرونى:

وفى كتاب « سانك » : « أما من استحق الاعتلاء ، والثواب فإنه يصير كأحد الملائكة مخالطا للمجامع الروحانيه ، غير محجوب عن التصرف فى السموات ، والكون مع أهلها ، وكأحد الروحانيين الثمانية .

أما من استحق السفول بالأوزار والآثام ، فإنه يصير حيوانا أو نباتا ، ويتردد . إلى أن يستحق ثوابا فينجو من الشدة ، أو يعقل ذاته ، فيخلى مركبه ويتخلص »[3] .

---

(١) التعريفات للسيد الشريف (٢) الفلسفه الهندية ص ٥٢ .

(٣) نفسه ص ٦٣ .

إن فكرة التناسخ تظهر فى رسائل « الاوبانيشاد » « مرتبطة بتصور هام جديد على جانب عظيم من الأهمية هو الاعتقاد بأن مايزرعه الإنسان فى حياته لابد أن يحصده فى الحياة الأخرى .

ومن ثم فإنه مهما كانت حالته على الأرض اليوم فإنها نتيجة أعماله فى حياته الغابرة[1] .

ويرى حكماء الهند أن هذه النظرية لها مغزى أخلاقى بالغ الأهمية وهو أن الإنسان سيكون موقنا بأن مايعمله الآن سيحاسب عليه فى حياته التاليه .

علاوة على ذلك فهى تفسر مايحصل فى الكون الآن فإن مايجنيه الناس الآن من حزن أو سرور هو نتيجة للحياة السابقة وما كان فيها منهم .

إنهم يقطفون ثمرة أعمالهم .

وإذا فمذهب التناسخ — كما ترى — يربط الإنسان بعجلة الماضى والمستقبل بدون انفكاك .

قال « براهمر » فى أحكام المذنبات ، وما يصيب الناس عند ظهورها من الدواهى الملجئة إلى الجلاء عن الديار، ناحلين من الضنى . مولولين من البلاء ، آخذين بأيدى الأطفال ، يسيرونهم متناجين :

إنا أخذنا بذنوب ملوكنا . . . بل هذا جزاء ماكسبناه فى الدار الأولى قبل هذه الأبدان[2] .

إذا فعقيدة الهندى فى أن كل عمل له جزاء جعلته يعتقد بتردد الأرواح فى الأجسام حتى تكفر ماعليها .

إذ ليست عنده رسالة إلهية تهدية إلى مافى الحياة الأخرى من نعيم أو شقاء،

---

(١) تاريخ العالم جـ ٢ الفصل الأربعون صـ ٢٢٩

(٢) الفلسفة الهندية صـ ٥٥

فأداه تفكيره إلى هذا النوع من العذاب وهو تردد النفس فى أبدان أخرى حتى تكفر عن سيئاتها إن كانت شريرة .

وترتب على القول بعقيدته فى تناسخ الأرواح فى أجسام الحيوان أن شعر بالصلة بينه وبين الحيوانات الأخرى(١).

ولما كان مذهب التناسخ يربط الإنسان بعجلة الماضى والمستقبل بدون فكاك فإن الهندى حاول التماس مخرج واعتقد أنه أدركه :

إن النفس إذا أدركت أنها هى الكل فنى شطحة من شطحات التصوف قد تلحق بهذا الكل : ولاتعود إلى هذه الحياة مرة أخرى . قد يعيش الإنسان مدة قليلة فى جسمة الفانى ولكنه ما إن يتجرد حتى يستريح إلى الأبد ،لاراحة الفناء والعدم وإنما راحة الاتحاد بالكل الذى هو روحه الحق .

ويستتبع ذلك أن تصبح فضائلنا المألوفة ذات قيمة لأنها تحدد حياة التناسخ، ولكنها برغم ذلك ليست لها قيمة جوهرية لأنها تؤدى بنا من حياة متعبة إلى حياة أخرى متبعة .

(١) إن الاعتقاد فى الصلة بين الإنسان والحيوان ليس خاصا بالهنود ، ففى جزر الملايو مثلا نجدهم « يؤمنون بوجود كائنات غير بشرية ، يزعمون أنها تظهر فى صورة تماسيح وتسيطر على صحة كل فرد ، ورخائه ، وتكسب حقول أرزه خصبا ونماء » .

ويحدثنا الدكتور « شارلس هوز » أن « الابانيين » Ibans كلما أتوا ارضا جديدة صنعوا تمثالا لتمساح فى حجمه الطبيعى أولتنين فى شكل تمساح ، يوضع فوق علم ، فى حقل مخصص لزراعة الأرز ، ثم يقدمون لهذا التمثال الطعام ، والكساء ، ودم القرابين من الطيور والخنازير ، ويعتقدون أنهم إذا خطبوا وده بهذه الطريقه بارك فى محصولهم ، وأهلك جميع الحشرات التى تأكل أرزهم .

« وهذا التمساح أو التنين ، فى زعمهم ، من ذوى قرابتهم وهو عادة من آبائهم » تاريخ العالم حـ ١ الفصل العاشر ص ٣٦٤

والخلاص الحق ليست له علاقة بالفضائل ، أو أن الفضائل فى أحسن حالاتها ليست سوى مقدمة .

والبصيرة وحدها هى التى تجلب الخلاص .

وعلاوة على ذلك فإن البصيرة لاتقتضى الجهد الأخلاقى وإنما تقتضى رياضة الشطح الصوفى التى يشعر فيها الإنسان بأن تعود الزمان ، والمكان ، والجسد ، والنفس ، قد أخذت تزول عنه ، ويذوق حلاوة ذلك الرضا الخالص باتحاده بالكل[1] :

* * * *

انتشرت عقيدة التناسخ فى البلاد التى دخلها الإسلام ، ووجدنا ممن ينتسبون إلى الإسلام من يقول بها .

يقول أبو العلاء المعرى عن التناسخ « وهو مذهب عتيق ، يقول به أهل الهند ، وقد كثر فى جماعة من الشيعة ، ووجدنا من يرى أن روح الإنسان تخرج لتحل فى حيوان .

« وينشد لرجل من النصيرية :

اعجبى أمنا لصرف الليالى جعلت أختنا سكينة فارة
فازجرى هذه السنانير عنها واتركيها وماتضم الغرارة[2]

ونرى مذهب الهند يظهر فى البلاد الإسلامية بدون تغيير وأن النفس كلما ازدادت ، عن عالم الحسيات بعدا ، ازدادت للعلوم الروحانية استعدادا ، وكذلك إذا ركدت الحواس بالنوم اطلعت على الغيب ، واستشعرت ماسيظهر فى المستقبل إما بعينه فيغنى عن المعبر أو بمثال فيحتاج إلى التعبير ، فالنوم

---

(١) يرجع إلى نفس المصدر ٥٢٩ — ٥٣٠ ج ٢

(٢) رسالة الغفران ص ٢٥١ — ٢٥٢ ج ٣ وسيأتى فى الباب الثانى بيان بعض الفرق التى تقول بالتناسخ .

أخو الموت ، فيه يظهر علم ما لم يكن في اليقظة ؛ فكذا بالموت تنكشف أمور لم تخطر على قلب بشر في الحياة .

وهذا للنفوس التي قدستها الرياضة العملية والعلمية .

فأما النفوس المنكوسة المغمورة في عالم الطبيعة ، المعرضة عن رشدها من الأئمة المعصومين فإنها تبقى أبد الدهر في النار على معنى أنها تبقى في العالم الجسماني تتناسخها الأبدان . فلا تفارق جسداً إلا ويتلقاها آخر ولذلك قال تعالى : « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب » فهذا مذهبهم في المعاد وهو بعينه مذهب الفلاسفة[١] .

هذا هو رأى مجموعة من الباطنية في المعاد وقال عنه الأمام الغزالي إنه بعينه مذهب الفلاسفة ، ومن المعروف أن أفلاطون يقول بالتناسخ ولكن أفلاطون نفسه أخذه من الديانات الشرقية[٢] .

ونحن إذا قارنا مذهب الباطنية هنا بمذهب الهنود نجدهما متفقين فقد تقدم ماجاء في كتاب « سانك » أن من استحق الإعتلاء والثواب فإنه يصير كأحد الملائكة إلخ أما من استحق السفول بالأوزار ، والآثام فإنه يصير حيوانا أو نباتا ... إلخ .

فالمذهبان متفقان في أن النفوس المطهره — على زعمهم — لاتتناسخ وإنما تلحق بالعالم العلوى وأما النفوس الشريرة فإنها تتناسخ .

---

(١) فضائح الباطنية ص ٤٥ — ٤٦

(٢) إن التناسخ أصله هندى ثم انتقل إلى الفلسفة اليونانيه إذ يمكن الرجوع بالأفكار الفيثاغورية في النهاية إلى مصدر هندى ولاسيما فيما يخص أفكارا مثل مذهب الوجود الوهمى للمادة ، وترد هذه الأفكار في الفلسفة الهندية تحت كلمة «مايا» ثم مذهب تناسخ الأرواح وهو يرد تحت كلمة «أفاتار» ص ٢٨ الفكر العربي وارجع إلى تعقيب يوسف كرم على مذهب أفلاطون في التناسخ : تاريخ الفلسفة اليونانية وكذلك الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ٢٨ حيث يبين أن أفلاطون أخذ من مصادر هندية ومصرية .

ولكن الجديد فى البيئة الاسلامية — وهو منبع الخطر على الدين — أنهم حاولوا تأويل القرآن بما يتفق ومذاهبهم الضاله فأولوا قوله تعالى « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها »(١) بالتناسخ وانتقال الروح من جسد إلى جسد .

وقلنا إن هذا منبع الخطر على الدين ، لأنه خروج على الدين مع التظاهر بأخذ سند دينى ، فهم يريدون أن يقولوا إن القرآن الكريم هو الذى يقول بالتناسخ .

انها المغالطة . فالقرآن الكريم — وهو عقيدة كل مسلم — يدل صراحة على فناء العالم ، وأن هذا الكون المشاهد لابد أن ينتهى فى يوم من الأيام ، بعدها يقف الإنسان أمام ربه للحساب وهو إما إلى جنة وإما إلى نار

* * *

تعقيب أعتقد أننا الآن قد أخذنا فكرة عن الأديان فى عدة مناطق من العالم قبل الإسلام .

وأقول فكرة لأنه ليس من اليسير الاحاطة بكل الأديان جملة وتفصيلا ، وذلك نظرا لكثرة الأديان وكثرة الآراء فيها بما لا يقع تحت حصر تقريبا

إلا أنه — عند تدقيق النظر وكما أشرنا مرارا — نجد الفوارق بين الأديان كثيرا ما تكون فى بعض الصور والمظاهر فقط

وأقصد بالأديان غير السماوية وأما السماوية فالعقيدة لا اختلاف فيها . ذلك لأن كل الديانات الأرضية كانت تتجه إلى الظواهر الطبيعية وهى ما يراها الانسان مؤثرة فى حياته

ثم إذا كان العابد من العامة فانه كثيرا مايقف عند المحسوس ، وأما إذا كان من غير العامة فإنه لا يقف عند المحسوس بل يحاول الوصول إلى اللامحسوس

(١) سورة النساء آية ٥٦ .

ثم إن المشاكل التى اعترضت الإنسان تكاد تكون واحده : الكون ثم الإنسان على وجه الخصوص،من أين وإلى أين؟ثم العوامل التى تتدخل فى حياة الإنسان ، والتى يرى نفسه لا يمكن أن يعيش بدون رضاها .

وفى هذه النقطة الأخيرة تكون أكثر الاختلافات بين الأديان الوضعية حيث يختلف فى ذلك سكان الصحارى عن سكان الغابات عن المجاورين للأنهار ، أو البحار . . . الخ

وفى هذا التعقيب نريد أن نقف عند بعض الأفكار فى الديانات الوضعية

أولا : الآلهة يهتمون بمن على وجه الأرض حتى الأمور الصغيرة

ثانيا : قد يصل التنزيه بأصحابه إلى الوقوع فى الشرك كما رأينا ذلك عند الثنويه ، فهم لم يستطيعوا أن يتصوروا أن يكون مصدر الخير هو نفسه مصدر الشر .

ومن هنا ذهبوا إلى القول بالـهين . وإن كانوا يختلفون فى الصلة بينهما

ثالثا : فى الديانات القديمة نجد الصلة بين الإنسان والحيوان غير بعيدة ، فالحيوانات مأوى الآلهة فى بعضها وأجداد لبنى البشر فى بعضها الثانى ، ومأوى لروح انسانية تتناسخ فيها فى بعضها الثالث .

وحتى عند العربى الذى لا يرجع بأصله إلى حيوان نرى أن بعض الأوواح تتقمص بعض الحيوانات لتنادى من يأخذ بثأرها .

وهكذا نجد الصلة بين الإنسان والحيوان قريبة جدا فى أكثر الأديان الوضعية

رابعا : نلاحظ فى الأديان الوضعية القديمة تلك الصلة القوية بين الآلهة والإنسان حتى ليصعب التمييز بين الآلهة وبين البشر فمن العقائد فى المجتمعات البدائية أن هناك أشخاصا ، تحل فيهم روح الرب بصورة مستمرة ويتميز هؤلاء الأشخاص بشكل أو بآخر وبطريقة غامضة بدرجة عالية من القوة الخارقة التى تضعهم فى مصاف الآلهة ذاتها ، ولذا تقدم إليهم الصلوات والقرابين

وقد تقتصر أفعال هؤلاء الآلهة البشرية على الوظائف الفائقة للطبيعة أو الوظائف الروحية الخالقة ، ولكنهم فى أحيان أخرى قد يمارسون بالإضافة إلى ذلك سلطات سياسية عليا .

وفى هذه الحاله الأخيرة يكونون ملوكا وآلهة فى وقت واحد ، ويؤلفون بذلك حكومة ثيوقراطية .

ففى جزر « الماركاس » مثلا وجزر « واشنجتن » كانت توجد فئة من الناس الذين كانوا يتمتعون بصفات الألوهية والقداسة أثناء حياتهم ، وكان المظنون أنهم يملكون بعض القوى الخارقة التي يستخدمونها للسيطرة على الطبيعة ، وأنه باستطاعتهم ـ على هذا الأساس ـ أن يملئوا الأرض بالمحصول الوافر ، أو يحيلوها إلى صحراء خاوية جرداء مجدبه ، أو أن يسلطوا المرض والموت على الناس .

ولذا كانت تقدم لهم القرابين البشرية لدرء خطر نقمتهم واعنتهم ... »[1]

« ومن ناحية أخرى فهناك روايات عن وجود رجل فى كل جزيرة من جزر بحر الجنوب يمثل الإله ، ويعتبر تجسيدا له .

وكان الناس يطلقون على هؤلاء الأشخاص أسماء الآلهة ، وكان كيانهم المادى يختلط بكيان ذلك الرب ، وكان ذلك الإنسان الإله هو الملك نفسه فى بعض الأحيان .

ولكن الأغلب أنه كان ينتمى إلى طبقة رجال الدين ، أو الحكام الإقليميين »[2]

وتعود البشر على هذا ترتب عليه قبولهم ادعاء من يدعى الألوهية وأصبح من المستساغ أن نجد أمثال الفيلسوف الصقلى « امباذو قليس » يدعى الألوهية ويقول :

---

(١) النص الذهبى ص ٣٤٣ (٢) نفسه ص ٣٤٤

« لم أعد إنسانا ، وإنما أنا الآن الإله الأعظم الذى لايموت »[١] .

ووجدنا الأثينيين يخلعون على « يوليوركتيس » وعلى والده — وكان لايزال حيا — « ألقاب التشريف الإلهيه ، وأطلقوا على كل منهما لقب الإله المنقذ »[٢]

وإذا كان هذا فى أوربا فإننا نجده كذلك فى أماكن أخرى فنجد « أن المزمبا أو الموزيمبا وهم شعب يسكن فى جنوب شرق أفريقيا ، لايعبدون الأصنام ولايعترفون بأى إله ، ولكنهم بدلا من هذا يعظمون ملكهم ، ويقدسونه ويعتبرونه إلها مقدسا ، بل يرون أنه أفضل وأعظم إله على الاطلاق .

والواقع أن الملك نفسه يزعم أنه وحده إله الأرض ولذا فحين يسقط المطر ، مثلا على عكس رغبته ، أوحين تشتد حرارة الشمس ، يطلق الملك السهام على السماء ، عقابا لها على عصيان أمره »[٣] .

ولقد كان ملوك بابل الأوائل منذ عهد سرجون الأول حتى الأسرة الرابعة فى أور أو ما بعدها يدعون الألوهية أثناء حياتهم .

وكان للملوك الأسرة الرابعة فى أور على وجه الخصوص معابد كانت تقام لتمجيدهم ، كما أنهم كانوا يقيمون تماثيلهم فى كثير من المحاريب ويأمرون الناس بأن يقدموا لها القرابين ... كذلك ارتفع الناس بملوكهم فى مصر إلى مرتبة الآلهة أثناء حياتهم ، فكانوا يقدمون لهم القرابين ، كما كانت عبادتهم تقام فى معابد خاصة يشرف عليها كهنة خصوصيون .... ولم يكن ثمة أدنى شك فى أن الملك يزعم لنفسه الألوهية الفعلية ، فقد كان هو « الإله الأعظم » ، و « حورس الذهبى » و « ابن رع » .

ولقد كان يمارس السلطه ليس على مصر وحـــدها ، بل وعلى كل البلاد

---

(١) نفسه ص ٣٤٥ (٢) نفسه ص ٣٤٦

(٣) نفسه ص ١٤٨ — ١٤٩ ولعل فى هذا مايفسر لنا تطلع فرعون إلى السماء ليطلع إلى إله موسى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وكل الشعوب ، على الدنيا كلها طولا وعرضا ، شرقا وغربا ، وعلى كل محيط الدائرة الهائلة التى تسطع عليها الشمس ...

والواقع أن كل ما كان معروفا عن الإله الشمس كان ينسب بطريقة تحكمية إلى ملك مصر »[1].

وهكذا نجد تأليه البشر كان أمرا شائعا .

وهنا ندرك كيف استساغ الناس تأليه المسيح عليه السلام ، كما ندرك لماذا تكرار وصف محمد صلى الله عليه وسلم بالبشرية وبأنه لا يملك من الأمر شيئا.

ان الأمر يخص العقيدة .

والتوحيد فى الإسلام هو الأساس الذى بدونه لن يكون بناء .

خامساً : نرى فى كل الأديان القديمة المكانة السامية لرجال الدين .

فهم فى بعض الأحيان فى أسمى المراتب كما رأينا ذلك عند البراهمة ، وفى بعض الأحيان فى الطبقة التى تلى الملوك مباشرة كما كان ذلك عند فارس .

إن الملك — مهما كانت صلته بالإله — لا يمكن أن يستغنى عن الطقوس الدينية ، وهو فى بعض الأحيان كان يقوم بتلك الطقوس بنفسه .

ولكنه فى أحيان أخرى كان يجد نفسه فى حاجة إلى من يعينه فى تلك الطقوس الدينية . حيث لا يستطيع وحده أن يقوم بكل التزاماتها .

ومن هنا نشأت طبقة الكهنه بجوار الملوك ، وبمرور الزمن أصبح لهم كيانهم الخاص .

وفى بعض الديانات القديمة كان الملك هو الكاهن الأكبر ، وتحت يده بقية الكهنه ، وربما كان أعلى منصب يتمناه أمير من الأمراء هو أن يكون كبير الكهنه .

وكان عمل الكهنة متعددا فمنهم السحرة الذين يستطيعون السيطرة على قوة الشر والوقوف بها عند حدها ، ومنهم البكاءون ومنهم المغنون ، ومنهم المنجمون .

---

(١) نفسه ص ٣٦٦ – ٣٦٨ .

والبكاء والغناء كان من الطقوس الدينية، حيث يخففون من غضبه الإله عن طريق الغناء، أو يبكى الشعب الإله الذى أسر فى العالم السفلى وهكذا.

وكثيرا ما استغل الكهنة الشعب خاصة عند مباشرة الطقوس المطلوبة لدفن الموتى.

ففى التفكير العراقى القديم كان «على أهل الميت أن يعنوا بدفنه طبقا لسنن معينة فإذا لم يتم ذلك أو إذا نبش القبر، أو إذا لم يدفن الميت تعذبت الروح، وتحولت إلى روح شريرة تؤذى الأحياء.

وأما مصاريف الدفن فكان مبالغا فيها .... فرجل الدين لكى يباشر طقوسه كان يتطلب كأجر للطقوس العادية سبع جرار من النبيذ و٤٢٠ رغيفا من الخبز و١٣٠ مكيالا من القمح، وثوبا وحملا وفراشا ومقعدا.

كان أغلى شىء فى «الجش» - كما يقولون - أن تموت[1].

هنا يدرك الداعية لماذا يؤكد القرآن الكريم على أن التأثير لله وحده وأن الله سبحانه لا يحتاج إلى واسطة، ثم التأكيد على عدم الإسراف فى كل ما يتعلق بالميت.

---

(١) مصر والشرق الادنى القديم ص ١٧٨.

الباب الثاني

الفـــرق

مقـدمة :

جاء الإسلام وأخذ بيد الناس إلى العقيدة الصحيحة . عقيدة التوحيد لا إله إلا الله .

ودعا الكل إلى هذه العقيدة قال تعالى :

« قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون »(1) .

كما أخذ بيد الناس إلى الأخوة الصادقة التي بنيت على توحيد الله ، وأنه وحده هو المحاسب وأن الناس جميعا سواسية لافضل لأحد منهم على أحد قال تعالى :

يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم »(2) .

وقال صلى الله عليه وسلم : « ليس منا من دعا إلى عصبية ، ليس منا من قاتل على عصبية ليس منا من مات على العصبية » .

وبذلك وجد المسلمون أنفسهم أخوة بغض النظر عن الجنس واللون. وحرس الإسلام هذه الأخوة ببيان الحقوق والواجبات ، وضمان الأرزاق

---

(1) آل عمران آية ٦٤ (2) الحجرات آية ١٣

ولفت نظر الناس إلى اليوم الآخر ، وأن كل إنسان محاسب لا محـــالة على ماعمل ، وبيان فضل الإصلاح وستر العيوب ... الخ .

هذا ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين المسلمين يرعاهم ، و الصحابة متآخون متحابون يلتفون حول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويفدونه بالنفس و المال و الولد .

ومع ذلك هناك منافقون يحاولون الوقيعة بين الأخوة ويفترصون لذلك الفرص ، مستغلين فى ذلك ما كان بين العرب قبل الإسلام .

ولـكن الرسول صلى الله عليه وسلم منتبه لما يدبره العدو ، يعالج الأمور بتوفيق الله سبحانه حتى تبقى الأمة وحدتها .

وينتقل الأعداء من دور الوقيعة إلى دور إثارة الأسئلة حول العقيدة ومايتصل بها .

وقد تقدم أن الأمة العربية كانت تدين بعقائد متعددة من وثنية ويهودية ونصرانية ومن اليهود والنصارى كانت تثار أكثر الأسئلة .

وكان فى اليهود عناد ومكر واستعداد للتحالف مع أى قوة ضد الإسلام حتى ولو كان ذلك على حساب الدين عامة كقولهم لعبدة الأصنام أنتم أهدى من الذين آمنوا سبيلا .

والمشركون كانوا يجادلون دفاعا عن دياناتهم .

وكان جدالهم إما من عند أنفسهم ، وإما باستعانتهم بأهل الـكتاب خاصة اليهود الذين كانوا يلقون إليهم بالأسئلة التى يوجهونها لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال تعالى :

« وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم »(١) .

وكان القرآن ينزل بالرد على الشبهات التى يثيرونها ، ومع رده يأمر

---

(١) الأنعام آية ١٢١

المسلمين ألا يستعملوا العنف فى جدالهم قال تعالى « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون »(١).

وكانت المجادلة تدور حول أمور كثيرة منها :

الرسالة والرسول : فالمشركون يستبعدون أن يكون هذا الكلام من عند الله سبحانه ويصفونه بأنه « أساطير الأولين » وفى الوقت نفسه يستبعدون أن يكون محمد رسولا ، لماذا لم ينزل القرآن على عظيم ، والعظمة يتصورونها بمقاييس الجاهلية يقول سبحانه « وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم »(٢).

ثم يجادلون فى المعجزة ، وأنهم لن يؤمنوا إلا إذا تغير وجه الجزيرة العربية . يقول سبحانه « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا »(٣).

ومما كان يزيد الأمر صعوبة فى هذا الموضوع — موضوع الرسالة — أن الخصم فيما بينه وبين نفسه كان يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكنه لا يرضى أن يعترف بذلك كبرا وعنادا وجريا وراء مصالح دنيوية قال تعالى : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون »(٤).

---

(١) العنكبوت آية ٤٦ (٢) الزخرف آية ٣١
(٣) الأسراء آيات ٩٠ —٩٣ (٤) البقرة آية ١٤٧

ويقول سبحانه : « قد نعلم إنه ليحزنك الذين يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون »[١] .

وفى غير الرسالة يدور الجدال حول الوحدانية والبعث والمساواة بين الناس وكانت هذه كلها من المسائل التى شغلت معظم القرآن الكريم ، والعدو ليس معه من حجة إلا تقليد الآباء والأجداد ، أو استبعاد أن يكون الأمر كذلك . ويقف القرآن الكريم وقفات عند مسألة تقليد الآباء وأن هؤلاء الآباء كثيرا ما يكونون على ضلال فهل يترك العاقل عقله ليسير وراء ضلالهم قال تعالى « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباءهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون »[٢] .

ويستمر الجدال والقرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ليأخذ بيد الناس إلى الهدى .

وإذا بالمعارضين يستسلمون تباعا ويخضعون عن اقتناع للإسلام الذى كانوا يعارضونه ، ويدخلون فى دين الله أفواجا .

وكان كل من يدخل فى الإسلام بإخلاص لا يعود إلى الجدال مرة أخرى بل يأخذ ما جاء به الإسلام كما جاء دون اعتراض أو تساؤل عما وراء ذلك .

إنه آمن بالله ربا وبا، لإسلام دينا، وبمحمد رسولا، وبالقرآن كتابا ، فلم الجدال بعد ذلك ؟

وإذا كانوا يسألون فإنما يسألون عن أحكام لا تسير الحياة إلا بها : حكم الظهار حكم الخمر كيف يعامل اليتيم ... الخ والقرآن الكريم ينزل بالجواب فى كل هذا .

---

(١) الأنعام آية ٣٣ (٢) البقرة آية ١٧٠

بدء الخلاف

كان من الضرورى أن يحصل خلاف :

أولا : هذا شأن الحياة فما من مجتمع فى هذه الحياة إلا ويحصل فيه خلاف.

ثانيا : الحياة لا تقف بل تسير وتتغير ، وهناك المشاكل التى تجد ولم تكن موجودة من قبل .

وهذه المشاكل تحتاج إلى حل وما دامت المسألة ليس فيها نص فلابد من اختلاف وجهات النظر .

ثالثا : لم يكن الإخلاص يعم كل هذا العدد الذى دخل الإسلام ، بل منهم من دخل وكله حقد على الإسلام .

رابعا : الميراث الثقافى الذى لا ينسى بسهولة .

لقد كان هناك فرق كبير فى هذه الناحية بين السابقين واللاحقين فالوثنى حين يسلم كان ينظر إلى ما كان عليه قديما كأنه حلم من الأحلام ويعجب كيف جاز منه - وهو العاقل - أن يعبد صنما ويدعو جمادا لا يسمع ولا يبصر .

ومن هنا كان الإسلام يقضى حقيقة على كل العقائد السابقة عند هذا الوثنى ولكن ربما بقيت عند ضعاف الإيمان بعض عصبيات قبلية[1] .

أما المزدكى أو المانوى أو النصرانى الذى يسلم فإن عقيدته القديمة غالبا

---

(١) كتلك التى كانت بين القحطانيين والمضريين وسيكون لها أثرها فى الخلافات التى لبست الثوب الدينى بعد ذلك . ولكن الفرق كبير بين القحطانى الذى يحمل نوعا من العصبية وبين المانوى - مثلا - الذى يظهر الإسلام ؛ لأن المانوى له خطة يريد تنفيذها ليصل إلى هدف معين لإحياء دينه القديم، وهذا مالم يكن عند القحطانى بكل هذه التفاصيل .

ما تبقى محتلة جزءا أساسيا من فكره ، لا يكاد يستطيع أن يتخلص منه إن أراد ، فكيف وكثيرا ما كان هو يميل إلى استصحاب عقيدته السابقة معه .

خامسا : وهو مبنى على ماسبق قبل أن نقول هذه المسألة أو تلك كانت سبب الخلاف يجب أن نعطى اهتماما كبيرا لتغير النفوس ، ومن ثم أصبح يؤثر فيها ما لم يكن يؤثر من قبل .

أضرب لذلك مثلا بأهم مسألة فرقت بين المسلمين وهى الخلافة نجد أن المسلمين اختلفوا فى ذلك عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ،كما اختلفوا فى ذلك عقب وفاة عثمان رضى الله عنه وهنا نجد الفرق واضحا بين الحالتين فى النتيجة .

فعند الاختلاف على أبى بكر رضى الله عنه نجد المعارضين يلتزمون الآداب الإسلامية .

لقد عارض المعارضون فلما وضحت الأمور أمامهم وعرفوا حجة أبى بكر بايع من بايع ومن امتنع عن البيعة وقف عند حدود الشرع ، ولم يخطر بباله أن يشق عصا الطاعة وبقى كذلك حتى تبين له الحق فذهب مبايعا .

هذا ما كان عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .

أما عقب وفاة عثمان رضى الله عنه فإننا نجد المخالف يبادر إلى سيفه يحمله ليقاتل الحزب المعارض .

وهنا نجد المؤثر واحداً والأثر مختلفا .

ما السبب إذا ؟

السبب هو حال المسلمين عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم حالهم التى قد تغيرت عقب وفاة عثمان رضى الله عنه .

فقد تولى عثمان الخلافة بعد عمر رضى الله عنهما .

وعثمان من السابقين الأولين وله أياد بيضاء على الدعوة فقد كان سببا فى دخول عدد فى الإسلام فى أول الدعوة ، وكثيرا ماساعد بماله ولقد كان

معظم نفقة جيش العسرة من ماله الخاص وهو من العشرة المبشرين بالجنة، والملقب بذى النورين ؛ حيث زوجه الرسول صلى الله عليه وسلم رقية فلما ماتت زوجه بعدها أم كلثوم ولكن فى عهده كان قد كثر الداخلون فى الإسلام وليس لهم من الدين إلا الاسم فقط .

ومنهم من دخل وهمه الأول الكيد للاسلام الذى قضى - كما يعتقد - على ملكه ، فلم يجد أمامه طريقا لأخذ ثأره إلا الكيد للاسلام ، وبدأ هؤلاء الحاقدون يثيرون الاضطرابات فى وجه عثمان رضى الله عنه ويتهمونه بأمور هو منها براء ، فقد كان له من دينه حارس يحرسه من الوقوع فى محرم .

ولكن الواقع أن الفتنة قامت ولم تقعد حتى الآن ، وقتل عثمان رضى الله عنه . وهنا انفرط عقد الأمة .

فلما تولى على رضى الله عنه الخلافة بعد عثمان لم يكن هناك إجماع على بيعته بل اختلف الناس عليه البعض معه ، والبعض عليه . والبعض اعتزل الفتنة وقامت الحرب وانقسم الناس إلى فريقين : فريق مع على وفريق مع معاوية ، وعلى معروف بشجاعته النادرة ، وبعد أن اقترب من النصر كانت مهزلة التحكيم حين أشار عمرو بن العاص على معاويه بأن يرفع الناس المصاحف على أسنة الرماح إشارة إلى تحكيم كتاب الله كما قالوا .

كانت مهزلة التحكيم التى خرج منها على بجيشه وقد انشق على نفسه حيث رأى الخوارج أن علياً أخطأ بقبوله التحكيم ، وانشقوا على على وخرجوا عليه ولذلك سموا بالخوارج .

وكان من قدر الله تعالى أن قتل على رضى الله عنه، وتنازل الحسن لمعاوية ومن هذا الخلاف نبتت الفرق السياسية التى أصبحت فرقا دينيه فقد ظهرت الشيعة والخوارج .

وبدأ النقاش والجدل حول مسائل جدت ولم تكن موجودة قبل ذلك .

فالجدل حول الخلافة ومرتكب الكبيرة وصلة العمل بالإيمان ، والقضاء والقدر .

وبرغم أن الجدل كان سياسيا إلا أنه لبس ثوب الدين فى كل نقطة فيه .

وكانت المغالاة فى الاتجاه إلى أحد الطرفين وعند ذلك يكون التوسط فتكون فرقة جديدة .

وأهم هذه الفرق :

١ — الشيعة ٢ — الخوارج ٣ — الجبرية ٤ — المرجئة
٥ — المعتزلة ٦ — الاشعرية .

وإليك بيان هذه الفرق .

الشيعة

تطلق كلمة الشيعه[1] على الذين شايعوا على بن أبي طالب رضى الله عنه ، وقالوا : إنه الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص ، إما جليا ، وإما خفيا، واعتقدوا أن الإمامه لاتخرج عنه ، وعن أولاده ، وإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم ، وإما بتقية منه ومن أولاده[2] .

وهذه الفرقه — كما ترى — نشأت نشأه سياسية ، إلا أنها أدخلت الدين فى الحكم على الموافق والمخالف .

ولا يمكن تحديد الوقت الذى نشأت فيه هذه الفرقه بالضبط ، فإن عليا كرم الله وجهه كان له محبون حتى فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو ابن عم الرسول الذى تربى فى بيت النبوه . وكان أول من اسلم من الصبيان ، وهو الذى بات فى فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الهجرة . معرضا بذلك حياته لخطر محقق .

فقد هاجر المسلمون سراً ، وهم يتوقعون الخطر ، فما بالك بمن جلس فى مكة وحده بعد هجرة الرسول متحديا قريشا ليلة الهجرة ؟ ثم ارتضاه الرسول زوجا لابنته فاطمة ثم شجاعته النادره فى القتال التى جعلته حـــديث الناس، ثم تنويه الرسول صلى الله عليه وسلم بذكره فى كثير من المواقف مثل ما كان فى فتح خيبر .

جاء فى سيرة ابن هشام :

---

(١) شيعة الرجل أتباعه وانصاره إلا أنها عنـــد الاطلاق تنصرف إلى شيعة على رضى الله عنه .

(٢) المواقف جـ ٨ ص ٢٨٤ .

« بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر الصديق ، رضى الله عنه ، برايته ، وكانت بيضاء ، فيما قال ابن هشام . إلى بعض حصون خيبر ، فقاتل ، فرجع ولم يك فتح ، وقد جهد ، ثم بعث الغد عمر بن الخطاب . فقاتل ، فرجع ولم يك فتح ، وقد جهد .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ، يفتح على يديه ، ليس بفرار .

قال : يقول سلمه فدعا رسول الله عليا رضوان الله عليه ، وهو أرمد ، فتفل فى عينه ، ثم قال : خذ هذه الراية ، فامض بها حتى يفتح الله عليك .

قال : يقول سلمه : فخرج والله بها يأنح ، يهرول هرولة ، وإنا لخلفه نتبع أثره ، حتى ركز رايته فى رضم من حجارة تحت الحصن ، فاطلع إليه يهودى من رأس الحصن ، فقال : من أنت؟ قال : أنا على بن أبى طالب . قال اليهودى: علوتم ، ، وما أنزل على موسى ، أو كما قال . قال : فما رجع حتى فتح الله على يديه . قال ابن إسحاق : حدثنى عبدالله بن الحسن ، عن بعض أهله ، عن أبى رافع ، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال :

خرجنا مع على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه ، حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم برايته ، فلما دنا من الحصن خرج إليه أهله فقاتلهم ، فضربه رجل من يهود ، فطاح ترسه من يده ، فتناول على عليه السلام بابا كان عند الحصن فترس به عن نفسه ، فلم يزل فى يده وهو يقاتل حتى فتح الله عليه ، ثم ألقاه من يده حين فرغ ، فلقد رأيتنى فى نفر سبعة معى ، أنا ثامنهم ، نجهد على أن نقلب ذلك الباب ، فما نقلبه(١) .

كل هذا وغيره كثير جعل قلوبا تتعلق به .

---

(١) سيرة ابن هشام ص ٣٣٤ ج ٣ ويأنح أى به نفس شديد من الاعياء فى العدو . قال السهيلى : هو من الأنيح وهو علو النفس . والرضم الحجارة المجتمعه (هامش ابن هشام) .

وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم كان هناك من يرى أن عليا أولى بالخلافة كالعباس والزبير وكل من يعتقد فى فضل على.

ولكن البيعه تمت لأبى بكر وتأخر على مدة ثم بايع هو أيضا ثم كان عمر وعثمان رضى الله عنهم جميعا .

وفى عهد عثمان رأينا أتباع على يظهرون بشكل أكثر وضوحا فقيل شيعى لمن شايع عليا وعثمانى لمن قدم عثمان رضى الله عنهما .

وبعد مقتل عثمان ونشوب الحرب الأهلية، قاتل شيعة على معه حتى استشهد كرم الله وجهه على يد عبد الرحمن بن ملجم ، ولكن الشيعه لم تمت بل بقيت ، وكل الانقسامات التى حصلت فى صفوف الأمة كثيرا ماتزول بمرور الأيام فلم نعد نسمع كثيرا بالمعتزله والأشعرية إلا فى فصول الدراسة .

والخوارج أنفسهم لم يعد لهم إلا وجود ضعيف فى بعض البلاد الإسلامية كالأباضيه وهو وجود ليس له أثر كبير .

أما بالنسبة للشيعه فإن الأمر يختلف تماما إذ تكاد الأمة حتى الآن تنقسم إلى قسمين رئيسيين : سنة وشيعة .

ولا ينتظر لهذا الوضع أن يزول قريبا ، ولكن الأمل أن تعم فكرة التسامح بين الفريقين ، فلا تكون قطيعة ، بل حب و أخاء برغم احتفاظ كل منهم بوجهة نظره .

وهذا أمل نرجو أن يتحقق وإن كان يقف فى طريق هذا الأمل المتعصبون الذين يعتقدون أن تعصبهم إنما هو من أجل الدين . ويوم أن يهىء الله للأمه المخلصين تضيق هوة الخلاف .

ولكل فرقة نقطة ينطلقون منها والشيعه ينطلقون من نقطه الإمامه .

إنهم يعتقدون أن حق على وذريته فى الخلافه يجب الاينازع فيه، إنه حق شرعى . وليس لأحد أن يتنازل عنه .

فإذا اختارت مجموعة من المسلمين واحداً غير على أو واحد من ذريته من بعده فإن الاختيار يكون باطلا لأن هذا حق شرعى لعلى وذريته ومن تولى الحكم من غيرهم فهو مغتصب له .

فالنبي صلى الله عليه وسلم قد نص على على بالوصف — كما تقول الزيدية أو بالشخص — كما تقول الإمامية .

فرق الشيعة

عند بيان عدد الفرق قلنا الشيعة كواحدة من الفرق الإسلامية كالخوارج والمعتزلة .

ولكن الحقيقة أن الشيعة تنقسم فى داخلها إلى عدة فرق فهم[1] اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا أصولهم ثلاث فرق

غلاة

وزيديه

واماميه

أما الغلاة فثمانية عشرة

ونحن هنا لا نريد تعداد الفرق واحدة واحدة ، ولكن محاولة اظهار الآراء والعقائد التى تقول بها الفرق الغالية فنجد السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ الذى كان يقول لعلى أنت الإله حقا فنفاه على إلى المدائن .

وسنجد فكرة تأليه على والأئمة ، سنجد هذه الفكرة يكون لها أثرها بعد ذلك حيث سنجد كثيرا من أصحاب الفرق الشيعية يقولون بتأليه الأئمة بل وبتأليه أنفسهم كما سيأتى فى هذا البحث قريبا .

وقال ابن سبأ لم يمت على ولم يقتل،وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة على[2]

ويزعم الشيعة أن عليا يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا[3] .

---

(١) كما يقول صاحب المواقف وهو ليس اجماعا من مؤرخى الفرق فعند مراجعة كتب الفرق نجد خلافا كبيرا فى عدد الفرق وآرائهم .

(٢) المواقف بشرح السيد ص ٣٨٥ ج ٨ (٣) مقالات الاسلاميين ص ٨٦ ج ١

وابن سبأ حين يقول بأن عليا لم يقتل ، لا يتنازل عن رأيه ، بل يصمم عليه ، ويقول لمن قال له إن عليا قد قتل :

« إن جئتمونا بدماغه فى صرة ، لم نصدق بموته ، ولا يموت حتى ينزل من السماء ، ويملك الأرض بحذافيرها .

وهذه الطائفة تزعم أن المهدى المنتظر انما هو على دون غيره[1]

ويرى ابن سبأ أن عليا فى السحاب ، والرعد صوته والبرق سوطه ...

وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد : عليك السلام يا أمير المؤمنين[2]

هذه بعض الآراء التى دخلت البيئة الإسلامية على يد عبد الله ابن سبأ وسيكون لها تأثيرها فيما بعد فيمن سيأتى من الفرق الغاليه .

ولكن الذى نحب أن نقوله — كما قلنا مرارا — إن هناك أمرين :

الأول — وهو الأهم — أن هذه الآراء كانت موجودة فى البيئة الاسلامية

الثانى : أن هذه الآراء قال بها فلان

والأمر الثانى كثيرا ما يكون موضع شك ، فقد تنسب آراء لانسان لم يقلها ، أو لم تخطر على باله

وقد تدس كتب على انسان ، وتنسب إليه ، وهو منها برىء كل البراءة

بل وربما تنسب آراء إلى شخص ما ، وهذا الشخص لا وجود له ، بل هو شخصية وهمية اخترعها الخيال اختراعا .

ومن هذه الشخصيات التى قيل فيها هذا عبد الله بن سبأ فالسبئية وجدت فى البيئة الاسلامية بلا شك ولكن الشك إنما هو فى شخصية عبد الله بن سبأ

وفى السبئية بدأت العقائد القديمة تظهر فى شخصية على رضى الله عنه

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٤٣

(٢) المواقف ص ٣٨٥ جـ ١

فكما أن عيسى لم يصلب بل رفع إلى السماء كذلك على لم يقتل — كما يقولون — بل رفع إلى السماء

وعلى ليس انسانا فقط بل هو إله أو روح الاله حلت فيه

وهذه الآراء نجدها حلقة بين الماضى والمستقبل . فهى مأخوذة عن الديانات السابقة وسيكون لها أثرها فى المذاهب التى ستأتى بعد ذلك

وإذا كان التناسخ عقيدة هندية — كما سبق — فإننا نجده يظهر فى البيئة الاسلامية على يد فرق شيعية مثل «الكاملية» حيث ذهب «أبو كامل» إلى القول بالتناسخ فى الأرواح عند الموت ، وأن الامامة روح يتناسخ أى ينتقل من شخص إلى آخر ، وقد تصير فى شخص نبوة بعد ما كانت فى شخص آخر إمامه[1] ويذهب إلى كفر على والصحابة رضى الله عنهم أما الصحابة فيكفرون بترك بيعة على ، وأما على فيكفر بترك طلب الحق .

وأما التجسيم والحلول والنبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم فإننا نجدها فى البيانية[2]

فقد ادعى « بيان » أن الله على صورة إنسان ويهلك كله إلا وجهه ، وروح الله حلت فى على ، ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ثم فى ابنه أبى هاشم ثم فى بيان[3] .

وينسب « بيان » لنفسه قوة فوق قوة البشر فهو — كما يدعى — يدعو « الزهرة » فتجيبه ، وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم[4] ثم ادعى النبوة ، وأنه نسخ جزءا من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم

---

(١) نفسه ص ٣٨٥
(٢) نسبة إلى بيان بن سمعان التميمى النهدى اليمنى (المواقف)
(٣) المواقف ص ٣٨٥
(٤) مقالات الاسلاميين ص ٦٧ ج ١

وهنا نجد فكرة حلول روح الله فى انسان تظهر على يد أمثال « بيان » وهذه فكرة يقول بها المسيحيون(١) .

ويستشهد « بيان » على رأيه — فى حلول قوة إلهية فى على — بأنه « كان يعلم الغيب ، ويخبر عن الملاحم ، وصح خبر ما أخبر به وأنه كان يحارب الكفار بعلمه الغيبى ، وله النصر ، والظفر .

ويذكر قصة خلع على لباب حصن خيبر ، ويورد حديثا لعلى يقول فيه : والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ، ولا بحركة غذائية ، ولكن بقوة ملكوتية ، بنور بها مضيئة(٢) .

ويفسر بيان بن سمعان القوة الملكوتية فى نفس على كالمصباح فى المشكاة ، والنور الالهى كالنور فى المصباح ، وبهذا يفسر تفسيرا غنوصيا فكرة نور المشكاة القرآنية المشهورة .

ويمضى فى التفسير مؤيدا للتجسد .

فعلى الذى حل فيه جزء إلهى ، يظهر فى بعض الأزمان ، وهو الذى يأتى فى ظلل الغمام ، والرعد صوته ، والبرق تبسمه .

ويؤيد قوله بالآية القرآنية :

« هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام » .

ثم ادعى « بيان » الحلول ، أو بمعنى أدق ادعى هذا اتباعه من بعده .

فالبيانية زعمت أن روح الله دارت فى الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى على ،

---

(١) كان اتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان فى المسيح طبيعة واحدة ، على حين كان الملكانيون يميزون بين طبيعتين : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية (تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٠) ومن هنا نجد أن وجود الإلهية فى انسان فكرة مسيحية

(٢) من كتاب نشأة الفكر الفلسفى د . النشار ص ٨٨ ج ٢

ثم دارت إلى محمد بن الحنفية ثم صارت إلى ابنه هاشم ، ثم حلت بعده فى بيان ابن سمعان(١) .

ونجد عند المغيرية(٢) التجسيم والتشبيه ، واتجاه إلى إحياء القول بالنور والظلمة . والطعن علنا فى دين أبى بكر وعمر

ونجد عندهم فكرة — فى خلافة أبى بكر وعمر — رددها المستشرقون أعداء الإسلام بعد ذلك

حيث يرى أعداء الاسلام — لامنس ومن بعده فيليب حتى — أن خلافة أبى بكر كانت نتيجة لخطة سابقة دبر أمرها بينه وبين عمر بن الخطاب وأبى عبيدة بن الجراح تلك الحكومة الثلاثية التى هيمنت على مصائر الاسلام — كما يقول حتى — وهو لما يزل بعد فى مهده(٣)

هذه الفكرة نجد أصولها عند المغيرة الذى يرى أن الله جسم على صورة انسان ، بل رجل من نور ، على رأسه تاج ، من نور ، وقلبه منبع الحكمة ، ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم ، فطار فوقع فوق رأسه التاج(٤) وذلك قوله تعالى « سبح اسم ربك الأعلى الذى خلق فسوى »

---

(١) يرجع إلى نفس المصدر ص ٨٨ — ٨٩

(٢) أصحاب المغيرة بن سعيد يقول عنه صاحب النجوم الزاهره فى أحداث سنة ١١٩ هـ : وفيها خرج المغيرة بن سعيد بالكوفة وكان ساحرا متشيعا ، فحكى عنه الأعمش أنه كان يقول : لو أراد على بن أبى طالب أن يحيى عادا وثمودا وقرونا بين ذلك كثيرا لفعل ، وبلغ خالد بن عبد الله القسرى خبره فأرسل إليه فجىء به . وأمر خالد بالنار والنفط ، وأحرقه ومن كان معه .

وفى هامش النجوم الزاهره عن ابن الأثير والطبرى فى حوادث سنة ١١٩ بدل لو اراد على لو اردت أن أحيى . . . الخ أى أنه كان ينسب إلى نفسه القدرة على احياء الميت وهناك اختلاف فى الاسم فالنجوم الزاهره تقول للمغيره بن سعيد فقط وكذا الأشعرى فى المقالات وكتب الفرق تختلف فهو العجلى أو البجلى أو البجيلى .

(٣) تاريخ العرب : فيليب حتى ص ١٧٢ المجلد الأول

(٤) هذه عبارة الأشعرى وفى المواقف فوقع تاجا على رأسه

ثم إنه كتب على كفه أعمال العباد ، فغضب من المعاصى فعرق فحصل من عرقه بحران أحدهما ملح مظلم ، والآخر حلو نير ، ثم اطلع فى البحر النير ، فأبصر فيه ظله ، فانتزع بعضا من ظله ، فخلق منه الشمس والقمر وأفنى الباقى من الظل نفيا للشريك ، وقال لا ينبغى أن يكون معى إله آخر ثم خلق الخلق من البحرين ، فالكفار من المظلم ، والمؤمنون من النير(١) وخلق ظلال الناس فكان أول من خلق محمدا .

قال وذلك قوله (٣٤ : ٨١) قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين(٢) .

ثم أرسل محمدا والناس فى ضلالة ، وعرض الأمانة وهى منع على عن الإمامة على السموات ، والأرض ، والجبال ، فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها وحملها الإنسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر ، حين ضمن أن يعينه على ذلك بشرط أن يجعل أبو بكر الخلافة بعده له وقوله تعالى : كمثل الشيطان(٣) الآية نزلت فى حق أبى بكر وعمر .

وهؤلاء يقولون : الإمام المنتظر هو زكريا بن محمد بن على بن الحسين ابن على . وهو حى مقيم فى جبل حاجر إلى أن يؤمر بالخروج . وقيل المغيرة فإنه لما قتل اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره ، وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به(٤) .

ونجد التناسخ عند الجناحية فالأرواح تتناسخ وكان روح الله فى آدم ثم فى شيث ، ثم الأنبياء ، والأئمة ، حتى انتهت إلى على وأولاده الثلاثة ، ثم إلى عبد الله هذا(٥) .

---

(١) المواقف ص٣٨٥ وتبعا لمذهبه المؤمنون : الشيعة حسب رأيه والكفار هم أعداء الشيعة يراجع ص٩٥ نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام د . النشار .

(٢) مقالات الإسلاميين ص٧٢ جـ ١ .

(٣) فى مقالات الإسلاميين والشيطان عنده عمر .

(٤) المواقف ص٣٨٦ .

(٥) نفس المصدر وعبدالله هو عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذى الجناحين وذو الجناحين يطلق على جعفر بن أبى طالب جد عبد الله بن معاوية المذكور . =

هنا نجد فكرة خطيرة سيكون لها أثرها فيما بعد .

وسنراها عند الباطنية كما سنراها منسوبة إلى ابن عربي حين ذهب إلى أن آدم ونوحا وجميع الأنبياء إنما هم روح واحدة وإن كانت تظهر فى مظاهر مختلفة، ثم ستكون فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي كامتداد لهذه الآراء .

وبالتتبع لمذاهب الشيعة نجد عندهم كل المذاهب والأديان التى جاء الإسلام لمحاربتها ، ولو أنهم اعتنقوا هذه الأديان بدون انتساب للإسلام لهان الأمر . فهم أعداء ، والمعاملة مع الأعداء لها طرقها التى بينها الإسلام . ولكن هؤلاء أرادوا أن يبينوا أن عملهم هو الشرع والتمسوا له الأدلة — وقد تقدم بعض هذا — من الشرع فنجد عندهم التأويل .

والتأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا بالكتاب والسنة .

مثل قوله تعالى :

يخرج الحى من الميت .

إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً .

وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا(١) .

وهذا التأويل ليس بعيدا عن الدين بل هو نص القرآن الكريم يقول تعالى :

= قال ابن هشام وحدثنى من أثق به من أهل العلم أن جعفر بن أبى طالب أخذ اللواء بيمينه (أى فى غزوة مؤته بعد استشهاد زيد بن حارثة) فقطعت ، فأخذه بشماله ، فقطعت فاحتضنه بعضديه حتى قتل رضى الله عنه وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة فأثابه الله بذلك جناحين فى الجنة يطير بهما حيث يشاء ، ومن هنا لقب جعفر بن أبى طالب بذى الجناحين .

(١) التعريفات للسيد الشريف .

أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون »(١) .

فقد بين الله سبحانه أن المؤمن المهتدى بمنزلة من كان ميتا فأحياه وأعطاه نورا يهتدى به فى مصالحه(٢) .

هذا هو التأويل الذى يتفق مع الشرع .

أما فى المذاهب الشيعية الغالية فإننا نجد تأويلا ليس بينه وبين الشرع صلة.

وقد تقدم بعض تأويلاتهم والآن إلى بعض آخر منها: فالمنصورية(٣) يزعمون أن أبا منصور عرج إلى السماء، ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى اذهب فبلغ عنى ثم أنزله إلى الأرض ، وهو الكسف المذكور فى قوله تعالى :

وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم »(٤) — وكان قبل ادعائه الأمامة لنفسه يقول الكسف على بن أبى طالب — .

وقالوا الرسل لاتنقطع أبدا ، والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الإمام . والنار بالضد أى رجل أمرنا ببغضه ، وهو ضده أى ضد الإمام وخصمه كأبى بكر وعمر .

---

(١) الأنعام آية ١٢٢ . (٢) تفسير الجمل .

(٣) نسبه إلى أبى منصور العجلى رجل من عبد القيس . كان يسكن الكوفة ، وله فيها دار . وكان أميا، لا لايقرأ ونشأ بالبادية ، فلما مات أبو جعفر محمد بن على بن الحسين ادعى أبو منصور أن أبا جعفر فوض إليه أمره ، وجعله وصيه من بعده ، ثم تجاوز ذلك فادعى أنه نبى ورسول وأن جبريل يأتيه بالوحى من عند الله » هامش مقالات الإسلاميين .

(٤) الطور آية ٤٤ أى « وإن يروا قطعة من السماء ساقطا يقولوا من فرط عنادهم وطغيانهم هذا سحاب تراكم بعضه على بعض » تفسير البيضاوى .

وكذا الفرائض والمحرمات .

فإن الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم .

والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم .

ومقصودهم أن من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف لوصوله إلى الجنة[١] .

هذا لون من التأويل نجده لم يبق للغه دلالة على مقصود .

فلو اتبعنا مذهبهم لكان لكل إنسان أن يحمل أى لفظ على أى معنى دون ضابط .

وبعد ذلك نجد استباحة المحرمات وعدم الوقوف عند حدود المشرع .

فنجد الخطابية[٢] ، يستحلون شهادة الزور ، لموافقيهم على مخالفيهم ... واستباحوا المحرمات ، وترك الفرائض[٣] فاستحلوا الخمر والزنا . . . ودانوا بترك الصلاة[٤] .

---

(١) المواقف ص ٣٨٦ ج ٨ .

(٢) نسبة إلى أبى الخطاب الأسدى .

وأبو الحسن الأشعرى يبين أن الخطابية خمس فرق كلهم يزعمون أن الأئمة كلهم أنبياء محدثون، ورسل الله وحججه على خلقه، لايزال منهم رسولان واحد ناطق والآخر صامت، فالناطق محمد، والصامت على بن أبى طالب . فهم فى الأرض اليوم طاعتهم مفترضة على جميع الخلق يعلمون ما كان وماهو كائن .

وزعموا أن أبا الخطاب بنى وأن أولئك الرسل فرضوا عليهم طاعة ابى الخطاب .

والفرقة الثانيه من الخطابية يزعمون ان الامام بعد أبى الخطاب رجل يقال له معمر ، وعبدوه

والفرقة الثالثة من الخطابية « البزيغية » اصحاب بزيغ بن موسى .

والفرقه الرابعة من الخطابية يقال لهم العميرية اصحاب عمير بن بيان العجلى .

والفرقه الخامسة من الخطابية ـ المفضلية لأن رئيسهم كان صيرفيا يقال له المفضل :

(٣) المواقف ص ٣٨٦ ج ٨ (٤) مقالات الإسلاميين ص ٧٨ ج ١ .

وإذا كانت استباحة المحرمات شائعه فى الفرق الشيعية الغاليه فإننا نجد عقيدة أخرى تكاد تجمعهم وهى حلول اللاهوت فى الناسوت أو إظهار الأئمة على أنهم آلهة يعبدون .

فنجد الخطابية يعبدون أبا الخطاب ويزعمون أنه إله ويزعمون أن جعفر ابن محمد الههم أيضا(١) .

ويقول أبو الحسن الأشعرى « وقــد قال فى عصرنا هذا قائلون بالـهية سلمان الفارسى(٢) .

ويقول عن أحد أصناف الغالية : انهم « يزعمون أن روح القدس هو الله عز وجل ، كانت فى النبى صلى الله علـيه وسلم ، ثم فى على ثم فى الحسن ، ثم فى الحسين . ثم فى على بن الحسين ثم فى محمد بن على ، ثم فى جعفر بن محمد ابن على ، ثم فى موسى بن جعفر ، ثم فى على بن موسى بن جعفر ، ثم فى محمد ابن على بن موسى ، ثم فى على بن محمدبن غلى بن موسى ، ثم فى الحسن بن على بن محمد بن على بن موسى ثم فى محمد بن الحسن بن على بن محمد بن على .

وهؤلاء آلهة عندهم كل واحد منهم الـه على التناسخ والآله عندهم يدخل فى الهياكل(٣) .

وأصحاب الشريعى يزعمون: أن الله حل فى خمسة أشخاص فى النبى وفى على، وفى الحسن وفى الحسين ، وفى فاطمة فهؤلاء آلهة عندهم ...

وقالوا لهذه الأشخاص الخمسة التى حل فيها الإله خمسة أضداد .

فالأضداد : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، ومعاوية ، وعمرو بن العاص(٤) .

وهكذا نجد فكرة تأليه الأشخاص تسيطر على فكرهم وبذلك نجد تأثير البيئات والثقافات الأجنبية .

---

(١) مقالات الإسلاميين ص ٧٧ جـ ١ . (٢) نفسه ص ٨٠ جـ١

(٣) مقالات الإسلامين ص ٨٢ — ٨٣ جـ ١ (٤) نفسه ص ٨٣ — ٨٥ .

وفى ختام الفرق الغالية نأتى إلى الإسماعيلية حيث كان لها شأن بالنسبة لغيرها من الفرق، وحيث لها عدة ألقاب تطلق عليها ولهم طرق فى الدعوة إلى مذهبهم[١].

فقد « لقبوا بسبعة ألقاب :

بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره ، فإنهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه ، وظاهره المعلوم من اللغة، ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبه اللب إلى القشر، والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤد إلى ترك العمل بظاهره .

وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى «فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب » .

وهذا القول أخذوه من المنصوريه والجناحيه .

ولقبوا « بالقرامطة » لأن أولهم الذى دعا الناس إلى مذهبهم رجل يقال له « حمدان قرمط » وهى إحدى قرى واسط .

و « بالخرمية » لإباحتهم المحرمات والمحارم .

وبالسبعية ، لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أى الرسل سبعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء .

وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى، وبهم يهتدى فى الدين وهم متفاوتون فى الرتب: إمام يؤدى عن الله ، وهو غاية الأدلة إلى دين الله، وحجة يؤدى عن الإمام ويحمل علمه ويحتج به له ، وذو مصة يمص العلم من الحجة أى يأخذه منه فهذه ثلاثة .

وأبواب وهم الدعاة فأكبر ، أى داع أكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين ، وداع مأذون ، يأخذ العهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الإمام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ، وهو خامسهم .

(١) يراجع مع هذا ص ٦١ – ٦٢ من هذا البحث وهو ماروواه الأمام الغزالى عن طرقهم فى الدعوة إلى مذهبهم :

ومكلب قد ارتفعت درجتـــه فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب إلى الداعى ككلب الصائد ، حتى إذا احتج على أحد من أهل الظاهر ، وكسر عليه مذهبه ، بحيث رغب عنه ، وطلب الحق ، أداه المكلب إلى الداعى المأذون ، ليأخذ عليه العهود .

قال الآمدى: وإنما سموا مثل هذا مكلبا ، لأن مثله مثل الجارح ، يحبس الصيد على كلب الصائد ، على ما قال تعالى « وما علمتم من الجوارح مكلبين » وهو سادسهم .

ومؤمن يتبع الداعى ، وهو الذى أخذ عليه العهد . وآمن ، وأيقن بالعهد ودخل فى ذمة الإمام وحزبه وهو سابعهم .

قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والأرض والبحار وأيام الأسبوع والكواكب السيارة ، وهى المدبرات أمرا ، كل منهما سبعة ، كما هو المشهور .

ولقبوا بالبابكية إذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى فى الخروج بأذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فى أيام بابك أو تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا . وبالإسماعيلية لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق وهو أكبر أبنائه . وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل .

وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع ، لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم. وذلك أنهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك ، وقالوا لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم ، فإن ذلك يوجب اختلافهم ، واضطراب كلمتهم ورأسهم فى ذلك «حمدان قرمط» وقيل «عبد الله بن ميمون القداح» .

ولهم فى الدعوة واستدراج الطعام مراتب :

الذوق، وهو: تفرس حال المدعو، هل هو قابل للدعوة ، أم لا، ولذلك منعوا إلقاء البذر فى السبخة،أى دعوة من ليس قابلا لها . ومنعوا التكلم فى بيت فيه سراج ، أى فى موضع فيه فقيه أو متكلم .

ثم التأنيس. باستمالة كل أحد من المدعوين بما يميل إليه بهواه وطبعه، من زهد وخلاعة ، فإن كان يميل إلى الزهد زينه فى عينه ، وقبح نقيضه وإن كان يميل إلى الخلاعة زينتها ، وقبح نقيضها حتى يحصل له الأنس به .

ثم التشكيك فى أركان الشريعة بمقطعات السور بأن يقول مامعنى الحروف المقطعة فى أوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها أى لم يجب أحدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات، أى لم كان بعضها أربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين ؟ إلى غير ذلك من الأمور التعبدية .

وإنما يشككون فى هذه الأشياء ويطوون الجواب عنها ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها .

ثم الربط وهو أمران :

الأول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى «وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم» ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه بحسب اعتقاده ألا يفشى لهم سراً .

والثانى حوالته على الإمام فى حل ما أشكل عليه من الأمور التى ألقاها إليه فإنه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهى إلى الإمام .

ثم التدليس ، وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله إلى ما دعاه إليه من الباطل .

ثم التأسيس ، وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو ، وتكون سائقة له إلى مايدعوه إليه .

ثم الخلع وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية ثم :

السلخ عن الاعتقادات الدينية .

فإذا ما آل حال المدعو إلى ذلك يأخذون فى الإباحة والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرائع كقولهم : الوضوء : عبارة عن موالاة الإمام . والتيمم ، هو : الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذى هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تعالى «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» والاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم إلى من ليس من أهله ، بغير قصد منه ، والغسل: تجديد العهد . والزكاة : تزكية النفس بمعرفة ماهم عليه من الدين . والكعبة : النبى . والباب على. والصفا: هو النبى . والمروة : على . والميقات : الإيناس . والتلبية : إجابة الدعوة . والطواف بالبيت سبعا : موالاة الأئمة السبعة . والجنة : راحة الأبدان عن التكاليف . والنار : مشقتها بمزاولة التكاليف . إلى غير ذلك من خراقاتهم .

ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ، ولا جاهل ، ولا قادر ، ولا عاجز ، وكذلك فى جميع الصفات ، وذلك لأن الإثبات الحقيق يقتضى المشاركة بينه وبين الموجودات . وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات ، وهو تعطيل ، بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات .

وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا : انه تعالى أبدع بالأمر العقل التام ، وبتوسطه أبدع النفس التى ليست تامة ، فاشتاقت النفس إلى العقل التام مستفيضة منه ، فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال . وان تتم الحركة إلا بآلتها فحدثت الإجرام الفلكية ، وتحركت حركة دورية بتدبير النفس ، فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات .

وأفضلها الإنسان، لاستعداده لفيض الأنوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى ، وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون فى العالم السفلى عقل كامل يكون

وسيلة إلى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد الكائنات وهى الإمام الذى هو وصى الناطق .

وكما أن تحرك الافلاك بتحريك العقل ، والنفس ، كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصى ، وعلى هذا فى كل عصر وزمان .

قال الآمدى هذا ما كان عليه قدماؤهم .

وحين ظهر « الحسن بن محمد الصباح » جدد الدعوة على أنه الحجة الذى يؤدى عن الإمام الذى لايجوز خلو الزمان عنه .

وحاصل كلامه ماتقدم فى الاحتياج إلى المعلم ، ثم إنه منع العوام عن الخوض فى العلوم ، والخواص عن النظر فى الكتب المتقدمة ، كيلا يطلع على فضائحهم .

ثم إنهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والأمور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم ، فاظهروا إسقاط التكاليف وإباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلاضابط دينى ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه .

هذا هو تصوير صاحب المواقف لمذهبهم .

وهنا نسأل هل وجدنا دينا ؟

الواقع أننا وجدنا خليطا عجيبا من فلسفات وأديان مختلفة .

فلسفة فيها من كل دين إلا دين الإسلام .

الزيدية

هم المنسوبون إلى زيد بن على زين العابدين بن الحسين بن على ابن أبى طالب.

« وكان زيد بن على بويع له بالكوفة فى أيام هشام بن عبدالملك وكان أمير الكوفة يوسف بن عمر الثقفى .

وكان زيد بن على يفضل على بن أبى طالب على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتولى أبا بكر وعمر ، ويرى الخروج على أئمة الجور .

فلما ظهر فى الكوفة فى أصحابه الذين بايعوه سمع من بعضهم الطعن على أبى بكر وعمر ، فأنكر ذلك على من سمعه منه فتفرق عنه الذين بايعوه فقال لهم رفضتمونى . فيقال انهم سموا الرافضة لقول زيد لهم رفضتمونى ، وبقى فى شرذمة ، فقاتل يوسف بن عمر ، فقتل ودفن ليلا ، وكان معه نصر ابن خزيمة العبسى ، ثم إنه ظهر على قبره فنبش وصلب عريانا[1] » .

هذه هى عقيدة زيد .

إنه يفضل عليا ، ولكنه مع ذلك يحترم أبا بكر وعمر .

بل ويلتمس العذر لتولى أبى بكر الخلافة دون على ، وذلك لأن « عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريبا ، وسيف أمير المؤمنين على عليه السلام لم يجف من دماء المشركين ، من قريش بعد ، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر ، كما هى .

فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد .

وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوه باللين والتودد ،

---

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٣٦—١٣٧ جـ ١

والتقدم بالسن ، والسبق فى الإسلام ، والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماما ، والأفضل قائما فيرجع إليه فى الأحكام ، ويحكم بحكمه فى القضايا [١] .

ولكن هذا الرأى لم يرض أصحابه، وقد يكون هذا من أسباب تركهم له كما تقدم [٢] .

ولكن الأغلب والأقرب إلى الحق أنهم فعلوا معه ما فعلوا مع الحسين من قبل .

وتفرقت الزيدية إلى فرق وكان منها المعتدلة مثل السليمانية [٣] الذين يرون أن الامامة شورى ، وأنها تصلح بعقد رجلين من خيار المسلمين ، وأنها قد تصلح فى المفضول ، وإن كان الفاضل أفضل فى كل حال ، ويثبتون إمامة الشيخين أبى بكر وعمر [٤] .

ونجد البتريه [٥] يذهبون إلى « أن عليا أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأولاهم بالإمامة ، وأن بيعة أبى بكر وعمر ليست بخطأ ، لأن عليا ترك ذلك لهما ، ويقفون فى عثمان وفى قتلته ، ولا يقدمون عليه بإكفار .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى .

(٢) لقد بايعه خمسة عشر ألفا من أهل الكوفة سوى أهل المدائن والبصرة وواسط والموصل وخراسان . ولكن لم يحضر معه المعركة سوى مائتين وثمانية عشر رجلا .

(٣) أصحاب سليمان بن جرير الزيدى . (٤) مقالات الإسلاميين ص ١٤٣ ج ١

(٥) أصحاب الحسن بن صالح بن حى وأصحاب « كثير النواء » وإنما سموا بترية لأن « كثيرا » كان يلقب بالأبتر ، مقالات الإسلاميين ص ١٤٤ ج ١

ويـنكرون رجعة الأموات إلى الدنيا ، ولا يرون لعلى كرم الله وجهه امامة إلا حين بويع[١] » .

ولـكن هناك من ينتسب إلى الزيدية ، ولا يتصف بهذا التسامح بل نجد عنده ما يشبه آراء الغاليه .

فمن الجارودية[٢] من يذهب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على على بن أبى طالب ، بالوصف لا بالتسمية ، فـكان هو الإمام من بعده .

وأن الناس ضلوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول صلى الله عليه وسلم .

ثم الحسن من بعد على هو الإمام .

ثم الحسين هو الامام من بعد الحسن » .

فنجد هنا تـكفير من ترك عليا .

ومن الجارودية من يرى « أن محمد بن عبد الله بن الحسن[٣] لم يمت

---

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٤٤ ج ٢

(٢) الجارودية أصحاب « أبى الجارود » كان أعمى ويوصف بأنه مبتدع ضال وأهل السنة « اعتبروه رافضيا يضع الحديث فى مثالب الصحابة ويروى فى فضائل أهل البيت عنهم أشياء لا أصول لها . بل اعتبروه من أهل الـكوفة الغلاة » نشأة الفـكر الفلسفى فى الإسلام د. النشار صـ ١٨٨ ج ٢

(٣) اسمه فى النجوم الزاهرة محمد بن عبد الله بن حسن بن الحسن ، ويعتبر قتله من المآسى التى أصابت آل البيت ، قبض المنصور على عبد الله وحبسه وحبس معه جماعة كثيرة من بنى حسن . قيد المنصور الجميع وحبسهم سنة ١٤٤ وهم حسن وإبراهيم ابنا حسن بن الحسن، وحسن بن جعفر بن حسن بن الحسن ، وسليمان وعبد الله ابنا داود ابن حسن بن الحسن،وسهيل وإسحاق ابنا إبراهيم المذكور،وعيسى بن حسن بن الحسن وأخوه على القائم . وفى حوادث سنة ١٤٥ يقول : فيها قتل الخليفة أبو جعفر المنصور محمدا وإبراهيم ابنى عبد الله بن حسن بن الحسن بن على بن أبى طالب واحدا بعد واحد =

وأنه يخرج ويغلب (١) .

وبذلك نجد أنفسنا أمام عقائد باطنية قالت بها فرقة تنسب إلى الزيدية .

كما نجد عند فرقة أخرى من الجارودية القول بأن « محمد بن القاسم صاحب الطالقان (٢) » حي لم يمت وأنه يخرج ويغلب .

وفرقة قالت مثل ذلك في « يحيى بن عمر (٣) » صاحب الكوفة .

= فقتل محمد بالمدينة وبعده بمدة قتل إبراهيم . وكان إبراهيم خرج أيضا بعد خروج أخيه محمد على المنصور بالبصرة ، وانضم عليه خلائق من العلماء والفقهاء وأعيان بنى الحسن ، فلما ورد عليه الخبر بقتل أخيه محمد عظم شأنه وكاد أمره أن يتم ووقع بينه وبين جيش المنصور أمور ووقائع إلى أن قبض عليه وقتل وفيها أيضا مات والدهما عبد الله بن الحسن في حبس المنصور . قال الهيثم حبسهم أبو جعفر المنصور في سرداب (يعني عبد الله المذكور وأقاربه من بنى الحسن) تحت الأرض لايعرفون ليلا ولا نهارا — والسرداب عند قنطرة الكوفة وهو موضع يزار — ولم يكن عندهم بئر للماء ولا سقاية . فكانوا يبولون ويتغوطون في مواضعهم ، وإذا مات منهم ميت لم يدفن بل يبلى وهم ينظرون إليه فاشتد عليهم رائحة البول والغائط . فكان الورم يبدوا في أقدامهم ثم يترقى في قلوبهم فيموتون .

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٤٣

(٢) محمد بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب خرج في أيام المعتصم بالطالقان فأخذه عبد الله بن طاهر ، ووجه به إلى المعتصم بعد وقائع كانت بينه وبينه فحبس — فيما ذكر بسامرا عند مسرور الخادم في محبس ضيق ، ثم حول إلى موضع آخر وأجرى عليه طعام ، ووكل به قوم يحفظونه فلما كان ليلة الفطر واشتغل الناس بالعيد والتهنئة (وكان ذلك في سنة ٢١٩) هرب من الحبس ليلا ... فلما أصبحوا أتوه بالطعام فلم يجدوه ولم يعثر له بعدها على أثر ، عن هامش مقالات الإسلاميين ومرجعه الكامل لابن الأثير ٦ / ١٦٢ بولاق .

(٣) هو أبو الحسن يحيى بن عمر بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب .

وأما آراؤهم الكلامية فإننا نجدهم كالمعتزلة يرون « أن أصحاب الكبائر كلهم معذبون فى النار خالدون فيها ، مخلدون أبدا ، لا يخرجون منها ، ولا يغيبون عنها(١) والزيدية بأجمعها ترى السيف والعرض على أئمة الجور ، وإزالة الظلم وإقامة الحق .

وهى بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر ، ولا تراها إلا خلف من ليس بفاسق(٢) .

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٤٩ ح ١

(٢) نفسه ص ١٥٠ وعندما زرت اليمن وهى تتكون من الشافعية والزيدية — وجدت الشافعية يصلون باطمئنان وراء الإمام المصرى وأما الزيدية فإنهم يرفضون ذلك وما كان للعالم المصرى — إلا فيما ندر — أن يخطب الجمعة أو يصلى إماما بالزيدية وقليلا ما كنت ترى بعضهم يسمح للعالم المصرى بالخطبة والصلاة وكأنهم كانوا فى سماحهم مرغمين نظرا لحالة الحرب والثورة .

الإمامية

الإمامية نسبة إلى مقالتهم باشتراط معرفة الإمام وتعيينه فى الإيمان وهى أصل عندهم[1] .

والفرق بين الإمامية والزيدية فى تعيين الإمام أن الإماميه يرون أن النصوص عينت عليا بالشخص. وأما الزيدية فإنهم يرون أن النصوص اقتضت تعيين على بالوصف لا بالشخص .

ومن آراء الإماميه التي يجمعون عليها — فوق ماتقدم — أن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء بعلى بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن الإمامة لاتكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه جائز للإمام فى حال التقية أن يقول إنه ليس بإمام ، وأبطلوا جميعا الاجتهاد فى الأحكام، وزعموا أن الإمام لايكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن عليا — رضوان الله عليه — كان مصيبا فى جميع أحواله ، وأنه لم يخطىء فى شيء من أمور الدين إلا الكاملية (أصحاب أبى كامل) فإنهم أكفروا الناس بترك الاقتداء به ، وأكفروا عليا بترك الطلب[2] .

---

(١) فى مقدمة ابن خلدون الباب الثالث الفصل السابع والعشرون . والشيعة متفقون على « أن الامامة ليست من المصالح المرسلة العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هى ركن الدين وقاعدة الإسلام،ولايجوز لنبى اغفا له،ولاتفويضة إلى الأمة بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون معصوما من الكبائر والصغائر » نفس المصدر « ثم منهم من يرى أن هذه النصوص (أى التى أوردها) تدل على تعيين على وتشخصه وكذلك تنتقل منه إلى من بعده وهؤلاء هم الإمامية » نفس المصدر .

(٢) مقالات الإسلاميين ص ٨٩ ج ١

ومن عقائدهم أن الاثنى عشرية (وهم القطعية[١]) يعينون اثنى عشر إماما وأن الإمام الثانى عشر هو الغائب المنتظر عندهم الذى يدعون أنه سيظهر فيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت ظلما وجوراً ومن المعروف أن الشيعة اختلفت بعد جعفر الصادق فمنهم من نقل الإمامة إلى ابنه موسى وهم الاثنا عشرية[٢] وموسى عندهم هو الإمام السابع وغير الاثنى عشرية نجد من الشيعة من نقل الإمامة إلى اسماعيل بن جعفر وهم المسمون الإسماعيلية[٣] .

ولنأخذ رأى الشيعة فى جعفر الصادق كمثال ، فهو الإمام السادس عند الاثنى عشرية إليه الوصية ، كما انتقل إليه العلم الربانى جميعه وينسب الجفر الأبيض إليه . ويحتوى الجفر الأبيض — فى رأى الشيعة — على زبور داود وتوراة موسى، وإنجيل عيسى. وصحف إبراهيم ، وفيه أيضا الحلال والحرام أى الفقه ، ومصحف فاطمة .

---

(١) سموا قطعية لأنهم قطعوا على موت « موسى بن جعفر بن محمد بن على » وهم جمهور الشيعة يزعمون أن النبى صلى الله عليه وسلم نص على إمامة على بن أبى طالب واستخلفه بعده بعينه ، واسمه ، وأن عليا نص على إمامة ابنه الحسن بن على ، وأن الحسن بن على نص على إمامة أخيه الحسين بن على ، وأن الحسين بن على نص على إمامة ابنه على بن الحسين وأن على ابن الحسين نص على إمامة ابنه محمد بن على، وأن محمد بن على نص على إمامة ابنه جعفر بن محمد ، وأن جعفر بن محمد نص على إمامة ابنه موسى بن جعفر ، وأن موسى بن جعفر نص على إمامة ابنه على بن موسى ، وأن على بن موسى نص على إمامة ابنه محمد بن على بن موسى ، وأن محمد بن على بن موسى نص على إمامة ابنه على بن محمد بن على بن موسى ، وأن على بن محمد بن على بن موسى نص على إمامة ابنه الحسن ابن على بن محمد بن على بن موسى ، وهو الذى كان « بسامرا » ، وأن الحسن بن على نص على إمامة ابنه محمد بن الحسن بن على .

وهو الغائب المنتظر عندهم الذى يدعون أنه يظهر فيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت ظلما وجورا » مقالات الاسلاميين ص ٩٠ — ٩١ ح ١

(٢) انظر الهامش السابق .

(٣) تقدم أن الاسماعيلية — حسب تقسيم صاحب المواقف — من الغلاة .

فيه كل مايحتاج إليه الناس . كما يحتوى الجفر أيضا على اختيار الملوك المتعاقبين ، وأسمائهم وأسماء آبائهم ، فما من ملك يملك إلا وهو مكتوب فيه اسمه ، واسم أبيه .

ونسب إلى جعفر الصادق القول(١) « ورب الكعبة لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما أنى أعلم منهما ، ولأنبأتهما بما ليس فى أيديهما ، لأن موسى والخضر عليهما السلام أعطيا علم ما كان ولم يعطيا علم مايكون وماهو كائن حتى تقوم الساعة ، وقد ورثناه من رسول الله وراثة »(٢) .

ووصف جعفر بهذه الأوصاف التى تتصل بالمعرفة أصبح من العقائد الاثنى عشرية والإسماعيلية ولم يتكف الشيعة بهذا بل أضافو إليه أن عنصر الوجود الأول « هو نور ، هو أول ماأبدع الله .

هذا النور هو صورة محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم انتقل — بعد أن بعث الله الخلق فى آدم، ثم فى الاصلاب الطاهرة إلى أن ظهر أخيرا فى محمد الرسول ثم فى أعقابه الأئمة(٣) .

وينسبون إلى جعفر أنه قال :

إن الله فى القديم خاطب محمدا فقال :

وأنصب أهل بيتك للهداية وأوتيهم من مكنون علمى مالا يشكل عليهم دقيق ، ولا يعييهم خفى ، وأجعلهم حجتى على بريتى ، والمنبهين على قدرتى ووحدانيتى ، ثم أخذ الله الشهادة عليهم بالربوبية ، والإخلاص بالوحدانية(٤) .

---

(١) يجب أن ينظر بحذر إلى نسبة أمور مخالفة للشرع إلى علماء آل البيت فهؤلاء العلماء كانوا يتبرءون من نسبة هذه الأمور إليهم بل ويطردون من حضرتهم من يقول بها

(٢) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام د . النشار ص٢٠٩ ح ٢ ومصدره الكافى: الكافى ص ١٥٧

(٣) نفسه ص ٢١٠   (٤) نفسه ص ٢١١ ومصدره المسعودى .

أما عقيدتهم فى الله سبحانه فإن صاحب المواقف يأتينا بها بجملة حيث يبين أن الإمامية كانت « أولا على مذهب أئمتهم ، حتى تمادى بهم الزمان ، فاختلفوا ، وتشعب متأخروهم إلى معتزلة : إما وعيدية أو تفضيلية ، وإلى إخبارية ، يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة ، وهؤلاء ينقسمون إلى مشبهة [١] يجرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها ، وسلفية يعتقدون أن ما أراد الله بها حق ، بلا تشبيه كما عليه السلف ، وإلى ملتحقة بالفرق الضالة .

هذا النص يبين لنا أننا سنجد عند الإمامية شبها لكل عقيدة فى الفرق الكلامية .

ولكن هل الامامية هى التى أخذت من غيرها أو غيرها أخذ عنها ؟

والجواب أن ذلك يختلف باختلاف العقيدة .

فالتجسيم والتشبيه مصدرهما الشيعة ثم انتقل منهم إلى غيرهم وأما الأفكار الاعتزالية فليسوا هم مصدرها بل أخذوها عن غيرهم .

فبالنسبة للتجسيم نجده عند الهاشمية [٢] .

وهشام ليس مستقرا فى رأيه ؛ فقد « ذكر عن هشام أنه قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه — بشبر نفسه — سبعة أشبار ثم رجع عن ذلك ، وقال : هو جسم لا كالأجسام [٣] .

---

(١) المشبهة قوم شبهو الله بالمخلوقات ، ومثلوه بالمحدثات : (التعريفات للسيد) ص ٢٩٢ ج ٨

(٢) أصحاب هشام بن الحكم .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ١٠٨ ج ١ ومنهم من يذهب إلى أن المراد من أنه جسم أنه موجود .

من هنا نجد اختلاف مؤرخى الفرق فى تصوير رأى هشام .

ولكنهم مجمعون — لا فرق بين الشيعة والسنة والمعتزلة — «على أن هشام بن الحكم هو أول من قال « أن الله جسم » وأن مقالة التجسيم فى الإسلام تنتسب إليه فهو أول من أدخلها أو ابتدعها كما نسب إليه التشبيه أيضا [١] .

فالتجسيم لم ينقل من المذاهب الأخرى إلى الشيعة، بل بدأ فى الشيعة . ثم بمرور الزمن بدأت فكرة التجسيم تخسر أنصارها لمخالفتها للعقل والشرع ، ولذلك وجدنا الشيعة بعد ذلك تأخذ بالمذاهب الأخرى كالمعتزلة .

يقول ابن تيميه : « وكان متكلمو الشيعة كهشام بن الحكم ، وهشام ابن سالم الجواليقى ، وأمثالهم يزيدون فى اثبات الصفات على مذهب أهل السنة ، فلا يقنعون بما يقوله أهل السنه والجماعة من أن القرآن غير مخلوق ، وأن الله يرى فى الآخرة ، وغير ذلك من مقالات أهل السنة والحديث ، حتى يبتدعوا فى الغلو فى الاثبات والتجسيم ، والتبعيض ، والتمثيل ماهو معروف من مقالتهم التى ذكرها الناس .

ولكن فى أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الناس من الشيعة فى أقوال المعتزلة ، كابن النوبختى ، صاحب كتاب الآراء والديانات ، وأمثاله ، وجاء بعد هؤلاء المفيد بن النعمان وأتباعه .

ولهذا نجد المصنفين فى المقالات كالأشعرى ، لا يذكرون عن أحد من الشيعة أنه وافق المعتزلة فى توحيدهم وعدلهم إلا بعض المتأخرين .

وإنما يذكرون عن بعض قدمائهم التجسيم . وإثبات القدر وغيره .

وأول من عرف عنه فى الاسلام أنه قال : إن الله جسم ، هو « هشام ابن الحكم » بل إن الجاحظ يذكر فى كتابه حجج النبوة : ليس على ظهرها

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام د . النشار ص ٢٢٤ ج ٢

رافضى ، إلا وهو يزعم أن ربه مثله ، وأن البداوات تعرض له ، وأنه لا يعلم الشىء قبل كونه إلا بعلم يخلقه لنفسه[١] !

نجد بعد ذلك منهم من يرى جواز البداء[٢] على الله سبحانه ويقول « إن الله تبدو له البداوات وإنه يريد أن يفعل الشىء فى وقت من الأوقات ثم لا يحدثه ، لما يحدث له من البداء .

وإنه إذا أمر بشريعة ، ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بدا له فيها ، وإن ما علم أنه يكون ، ولم يطلع عليه أحدا من خلقه فجائز البداء فيه ، وما أطلع عليه عباده فلا يجوز البداء فيه[٣] » .

وبعد ذلك تكون لهم الآراء المتعددة فى القرآن وأعمال العباد ، وإرادة الله .. إلخ .

وما من رأى قيل به إلا وتجده عندهم .

---

(١) منهاج السنة ج١ ص٤٥ — ٤٧ عن نشأة الفكر د. النشار ص٢١٧ — ٢١٨ ج٢
(٢) البداء جواز الرأى بعد أن لم يكن (التعريفات للسيد) .
(٣) مقالات الاسلاميين ص ١١٣ ج ١

تعقيب أول

ليس من المبالغة فى شيء القول بأن الشيعة بكل فرقها تحوى كل عقائد ومذاهب العالم تقريبا .

فما من عقيدة أو دين سماوى أو غير سماوى إلا وتجد له أثرا فى فرقة أو أكثر من فرق الشيعة .

وهناك أسباب كثيرة أدت إلى هذا .

فمن أول الأمر تفترق نظرة السنى إلى أمرائه عن نظرة الشيعى لأئمته . فعند السنى يكون للحاكم مهمة محددة وهى تنفيذ أوامر الله سبحانه ، ثم السهر على الرعية .

وهذا الحاكم قد يكون من هذه الأسرة أو تلك والأمة هى التى ولته هذا العمل بطريق الانتخاب أو وصية من قبله .

وأما الإمام عند الشيعة فإنه يختلف عن ذلك : إنه معين من قبل الله وعند كثير منهم ما يقوله الإمام هو وحى من الله سبحانه .

وصفات معينة هى التى بسببها كان إماما .

من أهم هذه الصفات : النسب .

ومن هنا وقفنا على أبواب التمييز بين الأئمة وغيرهم ، ومن هذا الباب أضيف للأئمة صفات اقتربت بهم بل وصلت بهم فعلا لا إلى مقام النبوة بل إلى مرتبة الألوهية .

فهو إما محل روح الإله أو هو نفسه إله على تأويلات ساقوها ، أو يسرى فيه نور معين ينتقل من شخص إلى آخر .

واعتقد أنه كان لابد من هذا أى القول بالتناسخ حتى ينسجم المذهب .

لأنه لا يمكن القول بأن هذا إله أو حلت فيه روح الإله أو نور معين

سار فيه . ثم يقال بعد هذا إنه مات موتا نهائيا . بل لابد من إعطاء نظرة خاصة لهذا الجزء الإلهى .

ومن هنا كانت فكرة التناسخ تجد لها سندا عند كثير من فرق الشيعة .

بعد ذلك تأتى نقطة السرية .

إن الأئمة لاشك قد نالهم من البلاء مالم ينل غيرهم، بدأ ذلك — كما يرون — بحرمان على بن أبى طالب من الخلافة ثم قتله كرم الله وجهه ، وبلغت المأساة ذروتها فى استشهاد الحسين رضى الله تبارك وتعالى عنه .

وتوالت المآسى عليهم بعد ذلك .

كان ذلك فى عهد الأمويين ولما جاء العباسيون كان الأمل أن يكونوا أرحم بالعلويين من بنى أمية .

ولكن العكس تماما هو الصحيح فقد نزل بالعلويين على يد العباسيين أنواع البلاء من القتل والسجن مما يعجز الإنسان عن تصوره، فعند تتبع كتب التاريخ لاتكاد تمر سنة إلا وفيها علوى قتل أو سجن أو مثل به .

وشعر العلويون بهذا وهم يرون أنهم أصحاب حق ، ويدهش الإنسان من ذلك التصميم من جانب العلويين على المطالبة بحقهم برغم أنهم رأوا مانزل بسلفهم ، وبأنهم كانوا — كما اعتقد — يعلمون مسبقا أن حركاتهم محكوم عليها بالفشل نظرا للفرق الكبير بين قوتهم وقوة الدولة التى خرجوا لمحاربتها .

وقد تجمعت عوامل منها تصميمهم على المطالبة بحقهم، ثم خداع الناس لهم حين يبايعونهم ثم يخذلونهم . ثم شراسة عدوهم حيث كان لايقف عند حد فى التنكيل بهم .

هذه العوامل وغيرها تجمعت فجعلتهم يفكرون .

ونتيجة لهذا التفكير اتجهوا إلى السرية فى جميع أمورهم .

فلا يستطيع إنسان ليس منهم أن يعرف شيئا عن مخططاتهم .

ويؤدى بهم الحذر إلى درجة أنهم يعتقدون أن سرهم لن يصل إلى أحد من الملائكة الموكلين بهم ، إذ يرى أحد أئمة الشيعة أن الملكين اللذين يلازمان كل امرىء كى يحصيا عليه عليه أقواله وأفعاله ، يتركانه عند مايتلاقى شيعيان ويأخذ أحدهما فى التحدث إلى الآخر .

ولما ينبهوا الإمام جعفر الصادق صاحب هذه الدعوى إلى مناقضتها للآية القرآنية « مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » .

إذ أن هذا الرقيب هو الملك الحارس الذى يسمع مايقوله المرء ، زفر الإمام زفرة عميقة ، واخضلت لحيته بالدموع ، وقال مامعناه : أجل : حقا إن الله أمر ملائكته بأن يتركوا المؤمنين وحدهم عندما يتناجون ، غير أن الملائكة إذا فاتهم هذا فالله يعلم ما كان خافيا[1] » .

وانتقلوا من السرية إلى نقطة أخرى وهى « التقية » حيث يجب على الشيعى أن يخفى مذهبه وإذا كان فى بلد يحكمها خصوم الشيعه عمل معهم كواحد منهم ، وبذلك ينجو من الخطر الذى يراد به من أعدائه .

ومادام قوم يتسترون ولا يجهرون بدعوتهم ولا عقيدتهم ، فإن هذه العقيدة سيدخلها كثير من الباطل .

وهذا ليس خاصا بالشيعية بل نجده أوضح مايكون فى المسيحية .

لقد بدأت حياتها دعوة سرية واستمرت على ذلك حتى سنة ٣١٢ تقريبا .

وفى كل هذه المدة ينزل بالمسيحيين من البلاء مالا يكاد يصدقه عقل .

ولما رفع عنهم هذا البلاء وجهر كل إنسان بعقيدته وجدوا أن بينهم من الخلاف مالا يقل عن الخلاف الموجود بين دين ودين .

---

(١) العقيدة والشريعة : جولد تسيهر ص ١٨٠ ومصدره « الكافى : الكلينى ٦٦ » وقد يكون جعفر قال هذا الكلام ، وقد يكون منسوبا إليه دون أن يقوله ، ولكن الذى نريده أنه عقيدة شيعية .

كل هذا كان نتيجة السرية .

فإذا ماجاءت الشيعه وحاولت استعمال السرية فإنه لا بد أن تصبح مأوى لكل عقيدة أراد صاحبها أن يدسها على الإسلام .

وساعد على إدخال كل هذه العقائد فى مذهب الشيعه مايلى :

١ ــ كثرة الأديان التى كانت تحويها المنطقه .

فهنا بلاد الزرادشتيه ، والمانوية ، والمزدكيه ، وكل هذه ديانات لم تعرف التوحيد[١] .

٢ ــ نشاط الحركة العلمية فى هذه المنطقة قبل الإسلام ففى هذه البلاد كانت حروب الإسكندر التى بسببها اختلطت ثقافة فارس بثقافة الروم .

ثم كانت المسيحية وماصاحبها من وجود مدراس الرها . ونصيبين وغيرهما وكذلك المذاهب المتعدده فى المسيحية من يعقوبيه ونسطورية... إلخ .

٣ ــ كانت فى هذه المناطق جاليات يونانية من أيام الإسكندر وهى على صلة بثقافة بلادها .

ومدرسة الإسكندرية والأفلاطونية الحديثة ليست بعيدة عن التأثير فى هذه الأماكن .

٤ ــ بعــــد ذلك كانت تلك الحركة العلمية التى بلغت أوجها فى عهد الدولة العباسيه .

وكانت حركة الترجمة ، فترجمت كتب من الفارسية والهندية واليونانية والسريانية إلى العربية وهــــذه الكتب تحوى عقائد كان يدين بها أقوام فى يوم من الأيام ..ثم كان هناك من يعرف اللغة الفارسية والعربية ولا يقوم بترجمة كتب إلا أنه يضيف إلى أفكاره من هنا ومن هناك ثم يظهر ذلك كله فى إنتاجه .

---

(١) اللهم إلا ماقيل عن الزرادشتيه .

٦ — قد يكون هنا سؤال : لماذا كانت الشيعة هى المأوى لكل هذه العقائد دون غيرها من الفرق والمذاهب .

والجواب لأنها أنسب لها من غيرها فتأليه الأشخاص ما كان يجد له أنصارا لو قلنا إن هؤلاء الأشخاص من بنى أمية مثلا ثم هذه العقائد ما كان يمكن أن تدخل كتب علم الكلام حيث تناقش كل عقيدة علانية .

أما عندما تضاف إلى كتب طائفة تدين بالسرية فإن احتمال قبولها يصبح كثيرا مع التأكد من عدم مناقشتها .

ومع كل هذه العوامل يمكن أن أقول إن من درس مذاهب فرق الشيعة فقد درس كل عقائد ـ تقريبا ـ العالم منسوبة إلى الإسلام .

تعقيب ثان

على من يطعن فى خلافة أبى بكر، وعمر، وعثمان رضى الله عنهم من الشيعة.

لقد اهتم كثير من المفكر بالرد على الشيعة فى هذه النقطة. ولقد كان للفقهاء والمتكلمين، قصب السبق هنا. يظهر ذلك واضحا من وصية الإسماعلية بمنع الكلام فى بيت فيه سراج أى فى موضع فيه فقيه أو متكلم.

ونحن نأتى هنا من آراء المتكلمين ما نعتقد أنه يمثل الاتجاه الصحيح وهو الرأى الذى نرتضيه.

لقد ناقشهم القاضى عبد الجبار فى دعواهم، مبينا لهم أن دراسة عصر الصحابة والتابعين تفيد بوضوح أنه لم يكن هنا نص على الإمامة.

لأنه لو كان هناك نص لكان يجب أن يكون معلوما لجميعهم، فلو كان كذلك لكانت الأمور التى جرت فى الإمامة لا تجرى على الحد الذى جرت عليه. بل يجب أن يكونوا مضطرين إلى معرفة إمامة أمير المؤمنين، كاضطرارهم إلى أن صلاة الظهر واجبه، وصوم رمضان واجب، وحج البيت واجب.

فلو كان كذلك لما صح ما قد ثبت عنهم من مواقف الإمامة والمنازعة إلى غير ذلك[2].

ثم يذكر عن أبى هاشم قوله: إن من تقدم من الإمامية إنما ادعى النص بالأخبار التى تعلقوا بها، بما طريقه طريق النظر، ويدخل فى مثله الشبهه. وحدث بعدهم قوم لم يلزمهم هذا القول بدين، وإنما كان قصدهم المغالبة، ورأوا أن تعلقهم بهذه الأخبار لا يقنع.

---

(١) المواقف بشرح السيد ص ٣٨٩ ج ٨.

(٢) المغنى ص ١١٩ ج ٢٠ القسم الأول.

فادعوا أنه عليه السلام أخذ بيد أمير المؤمنين ، وقال له : أنت الأمير من بعدى .

وادعوا أن نقل ذلك جمع عن جمع قد حصل إلى أن يبلغ النبي عليه السلام، حتى ادعوا على مخالفهم أنه يعلم صحة قولهم باضطرار .

فطرقوا بهذا لمخالفهم المعارضة بأمور لا أصل لها مثل أن يدعوا التواتر أنه عليه السلام أخذ بيد أبى بكر فقال له : ـ هذا إمامكم من بعدى وخرج الكلام بينهم وبين مخالفهم عن الموضوعات التى تتكلم على مثلها إلى أن ادعى تكذيب البعض من البعض .

ثم قال : الذى يدل على بطلان هذه الدعوى أن هذا الأمر لو كان صحيحا لايخلو القول منه عليه السلام من أيكون كان بحضرة جمع كثير ، فتواطئوا على كتمانه فسبيلهم سبيل من وصفنا حاله[١] .

على أن كتمان ذلك على جماعة الأمة لايجوز ، لأنها لاتجمع على كتمان مايجب أظهاره ، كما لاتجمع على خطأ ، وعلى الجمع العظيم لايصح .

فما طريقة الاضطرار من جهة العادة كتمان ماهذه حالة . وإن كانوا لم يكتموا ولم يتواطؤا على ترك اظهاره فكيف يجوز أن يقع الخلاف بعده عليه السلام حتى يقول الأنصار منا أمير ومنكم أمير ، مع معرفتهم بهذا النص الظاهر ؟[٢]

ثم يضف إلى ما تقدم ، وكيف جاز أن يقول له[٣] العباس ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم عليل نسأله عن هذا الأمر . فإن كان لنا بينه ، وإن كان لغيرنا أوصى بنا ، مع هذا البيان المتقدم ؟

---

(١) هنا يتفق رأى المعتزلة والأشعرية يقول إمام الحرمين ، دليلا صحة امامة أبى بكر — فإن أباذر ، وعمارا ، وصهيبا ، وغيرهم ، من الذين كانوا لا تأخذهم فى الله لومة لائم أندرجو تحت الطاعة على بكرة ابيهم : (الإرشاد ص ٤٢٨) .

(٢) نفسه ص ١٢٠ — ١٢١ .

(٣) أى لعلى كرم الله وجهه .

وكيف ساغ لأبي بكر أن يستخلف عمر ؟

وكيف جرى الأمر فى بيعة أبي بكر على ماجرى عليه ؟

وكيف لم يبين أمير المؤمنين أمر نفسه على زعمهم للتقيه مع أن غيره قد أظهر كراهة مافعله أبو بكر ، حتى إن طلحة قال له فى عهده إلى عمر : وليت علينا فظا غليظا ؟

وكيف رضى أمير المؤمنين أن يكون فى الشورى مع ماترون فيه من القول حالا بعد حال ؟

وكيف جاز ألا ينكر على عمر قوله إن وليت من أمر المسلمين شيئا فلا تحمل بنى هاشم على رقاب الناس ؟

وهلا قال له : أنا إمام المسلمين . وقد عرفت النص على ، والإشارة إلى ، فليست لى حاجة إلى أن أولى .

فكيف لم يذكر هذا النص الظاهر ، فيعتده فى مناقبه حتى صار الأمر إليه ، وفى وقت الحاجة ، مع أنه كان يعد مناقبه فى المحافل والمشاهد فى أيام معاوية وقبله ؟

وكيف صح مع ذلك أن يعاقد أبا بكر وعمر وعثمان ، وينتهى إلى رأيهم فى إقامة الحدود وغيرها على مانقل .. كل ذلك يدل من حال الصحابة على بطلان هذا القول كما دلت أحوالها وأحوال الأمة على أنه عليه السلام لم يقم العباس إماما ... ...

فكما أنه لايجوز أن يكون عليه السلام ينص بالإمامة على رجل معين على رءوس الأشهاد ، ويظهر ذلك عند الجمع العظيم ، فلا يدعى ذلك له مدع ، ولايدعيه هو نفسه وتجرى أحواله على ماعلمنا من حال أمير المؤمنين مع سائر الصحابة ، فقد صار كل ذلك دليلا على أنه عليه السلام لم يقمه إماما(١)

---

(١) نفسه ص ١٢٢ .

وإقامة الامام ليست من الأمور الثانوية على مذهبهم ، (أى الشيعة) بل هى « عندهم من أعظم الشرائع ، ومما لا تصح الشريعة إلا معها لأن عندهم أنه بالامام تصح سائر الشرائع من حج وصلاة ، وأنه يقوم بحفظ الدين على مايقولون، فلو جاز أن يكتموا أمره مع النص الذى وقع ، وطريقه الاضطرار جاز أن ينص عليه السلام على صلاة وقبلة وشريعة ولا ينقل ، وإن كان النص فى الأصل بالاضطرار علم »(١) .

ولا يجوز لهم أن يدعوا أنه كان هناك نص ولكن من تولى الخلافة وسلب الحق « كان يقصد إلى أنه يعفى على أخبار النص فلذلك ضعفت وقلت.

وذلك لأن الأمر لو كان كما قالوا لكنا نحن وهم شرعا واحدا ، وكان يجب إذا لم يتصل بنا الا يتصل بهم ، فكيف والحال هذه أن يدعو العلم بهذا النص(٢) ثم إن الإمام عليا نقلت له فضائل ومواقف محموده فى الحروب وغيرها فلماذا نقلت هذه وكتمت أخبار الامامه(٣) وهكذا لا نجد سندا لمن يرى أن النبى صلى الله عليه وسلم أخبر عن إمامة على كرم الله وجهه بالنص أو بالوصف .

ويبقى بعد ذلك صحة إمامة أبى بكر ، ودليلها الإجماع لأن الأمة أجمعت عليه .

وكون سعد لم يبايع لا يطعن فى الإجماع ، لأنا نفهم أن سعدا وحده لا يكون محقا . ولا بد أن يكون الحق فى أحد ما قالته الأمة ، فيجب أن يكون فيما عليه سائر « الصحابة »(٤)

وهنا يأتى اعتراض وهو أنه من الثابت أن بعض الصحابة امتنع عن البيعة أول الأمر .

فكيف ادعيتم الاجماع على بيعة أبى بكر وقد تأخر عن ذلك أمير المؤمنين وخالد بن سعيد، وظهر الخلاف عن سلمان ، وعن الزبير ، وظهر عن أبى ذر ،

---

(١) نفسه ص ١٢٣ - ١٢٤ (٢) نفسه ص ١٢٤ - ١٢٥
(٣) يرجع إلى نفس المصدر ص ١٢٥ (٤) نفسه ص ٢٨٢

وحذيفة والمقداد وعمار الانحراف عن ذلك والتحقق بأمير المؤمنين »(١)

والرد على هذا أنهم فى النهاية بايعو .

« وسعد كما أنه امتنع عن بيعة أبى بكر لم يبايع غيره .

« هذا إن صح أنه بقى على الخلاف ، لأنه لا يمتنع الا يبايع وهو راض ؛ لأنه لا معتبر بالبيعة ولا بالحضور ، لأنه قد يجوز أن يكون نافرا عن الحضور لما جرى من صده عما كان له سبب من الاماره

وإن صح وتيقن خلافه فالأمر على ما قدمنا من أنه إما ألا يعتد بخلافه ، أو يعول على صحة الاجماع بعد موته »(٢) .

وهناك الأدلة الكثيرة على أن عليا رضى الله عنه وإن كان قد تأخر فى البيعة بعض الوقت فإنه صدر منه ما يدل على رضاه بهذه البيعة وأنه لم يكن مكرها على بيعته

فهو الذى أشار على أبى بكر بحرب الرده ومعلوم أن ذلك كان فى أول خلافة أبى بكر

ثم هو الذى أنكر على أبى سفيان قوله فى أبى بكر(٣) « أرضيتم يا بنى عبد مناف أن تلى عليكم يتم »

ثم إنه لا وجه لمن يقول إنه بايع مكرها حيث إن جميع أحواله تدل على أنه لم يكن مكرها حيث قد عاون وعاضد أبا بكر ومدحه ولو كان مكرها لكان « يجب أن يتكرر منه النكير حالا بعد حال ، وألا يقتصر على نكير تقدم ، وكان يجب ألا تظهر له معاضدة ولا معاونة لما فيه من إيهام كونه محقا ،

---

(١) نفسه صـ ٢٨٢ (٢) نفسه صـ ٢٨٢

(٣) بعد بيعة أبى بكر قال أبو سفيان لعلى « أرضيتم يا بنى عبد مناف أن تلى عليكم تيم ؟ امدد يدك ابايعك فلأملأنها خيلا ورجلا » فقال له على « امسك عليك فطالما غششت الاسلام » نفسه صـ ٢٨٢

وذلك لا يحل فى الدين ، وحقيقة انه قد تأخر عن البيعة بعض الوقت[١] وكان ذلك منه ، أنه كان يعتب على القوم من حيث استبدوا بالرأى دونه مع محله العظيم وأنه استوحش من ذلك فتأخر عن البيعة لذلك ولغيره نحو التشاغل برسول الله صلى الله عليه وآله ثم بأمر فاطمة عليها السلام . . .

ولا يمنع أن يكون بعضهم رأى منه عليه السلام نفورا واستيحاشا فظن أنه كاره للبيعة أو مكره عليها .

وهذا بمنزلة المرأة التى لها إخوة ، وفيهم كبير مقدم فى الرأى فإذا زوجها الصغير لم يمتنع أن يستوحش الكبير ، ولا يظن به مع ذلك أنه كاره »[٢]

والقاضى الباقلانى لا يرضى إضافة التأخير إلى على رضى الله عنه ويقول :

انا نعلم بواضح النظر كذب من ادعى تأخر على والعباس والزبير لأن مثل هذا الخطب الجسيم فى مثل هذا الأمر العظيم يجب اشهاره ، وظهوره ، وأن ينقل نقل مثله .

فكيف حفظت الأمة بأسرها وعلمت مخالفة على لأبى بكر وغيره من الصحابة فى حكم أم الولد والتوريث ، الذى انما تعلمه الخاصة ، وذهب عنها علم تأخره ، وتأخر الزبير عن البيعة ، حتى لا يرد إلا ورودا شاذا ضعيفا ، وتكون الأخبار الكثيرة فى معارضته ومناقضته[٣] .

---

(١) هذا هو المشهور فى كتب التاريخ ولكن القاضى الباقلانى لا يرضى بنسبة التأخير إلى على والزبير ويقول: وليس يجوز لمسلم اتقى الله أن يضيف إلى على بن أبى طالب عليه السلام والزبير بن العوام التأخر عن بيعته بأخبار آحاد واهيه مجيئها من ناحية متهومة لأن تأخرهم عن البيعة مع ما وصفناه من صحتها وثبوتها ضرب من العصيان وليس يمكن اضافة معصية إلى الصحابة بمثل هذا .. لأن من ثبت إيمانه وبره وعدالته لا يفسق باخبار الآحاد (التمهيد ص ١٨٨)

(٢) المغنى ج ٢٠ ق ١ ص ٢٨٦

(٣) أنظر مع هذا الهامش السابق

والعادة جارية بلزوم مثل هذا للقلوب ، واطلاق الألسن بذكره واشتهاره واظهاره دون طيه وكتمانه ، والسهو عنه والاغفال له ؟

وإن هذا من العجب العجيب الذى لا يذهب فساده على ذى تحصيل . هذا على أن حرصنا إنما هو على نفى الشين والعار وإضافة العصيان عن جلة الصحابة وعليتها ، بالتأخر عن بيعة ازمهم الانقياد لها ، والخنوع لصاحبها .

فإن أبوا ذلك ولم يقنعوا إلا بتصحيح الخلاف منهم ، قلنا لهم :

فهذا إذا من ذنوبهم ، وما نرجو أن يغفره الله لهم وحاشا للصحابة من ذلك .

على أنه لا نعرف أحدا روى تأخر على والزبير عن البيعة أياما إلا وقد روى عنه فى هذه القصة رجوعهم إلى بيعته ، ودخولهما فى صالح ما دخل فيه المسلمون »[1] .

هذا هو رأى القاضى الباقلانى ، لا يسلم بتأخر على والزبير عن البيعة .

وعلى فرض أنهما تأخرا فإنما هو ذنب نرجو أن يغفره الله لهما

ثم يعود لتنزيه الصحابة عن هذا

والقاعدة عنده أن صلاح الصحابة ثبت بيقين فلا يرفع بشبهة

ومن قبل القاضى الباقلانى قدمنا رأى القاضى عبد الجبار ورأى من استند إليه كأبى هاشم ، فى خلافة أبى بكر

والقاضى عبد الجبار ، وأبو هاشم معتزليان والقاضى الباقلانى أشعرى وغير هؤلاء نأتى برأى امام الحرمين إنه يقول :

قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة ، وعظم افتراء الرافضة وتخرصهم .

والذى يجب على المعتقد أن يلتزمه أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمحل المغبوط . وما منهم إلا وهو منه ملحوظ محظوظ .

---

(١) التمهيد ص ١٨٨

وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم ، والرضا عن جملتهم بالبيعة بيعة الرضوان ونص القرآن على حسن الثناء على المهاجرين ، والأنصار

لحقيق على المتدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه فى دهر الرسول صلى الله عليه وسلم

فإن نقلت هناة فليتدبر النقل وطريقه ، فإن ضعف رده ، وإن ظهر وكان آحادا لم يقدح فيما علم تواترا منه ، وشهدت له النصوص .

ثم ينبغى ألا يألو جهدا فى حمل كل ما ينقل على وجه الخبر ، ولا يكاد ذو دين يعدم ذلك

فهذا هو الأصل المغنى عن التفصيل والتطويل[١]

وبذلك نجد الأربعة القاضى عبد الجبار وأبا هاشم ، والقاضى الباقلانى وامام الحرمين نجد الأربعة يتفقون على رأى وهو تنزيه أبى بكر عما نسب إليه

---

(١) الارشاد ص ٤٣٢ — ٤٣٣

وننتقل إلى خلافة عمر

إن كل ماجاء دليلا على خلافة أبى بكر وتنزيه الصحابة مما نسب إليهم يؤخذ دليلا على صحة خلافة عمر .

« لأنه لا خلاف أن أبا بكر إذا صلح للإمامة ، وثبتت إمامته أن عمر مثله لأن القائل قائلان .

أحدهما : يقدح فى إمامتهما ويسوى .

والآخر : يثبت إمامتهما فيسوى بينهما .

وذلك يغنى عن كلام مفرد فى إمامة عمر[1] .

وقد طعنوا فى إمامة عمر بغير ماطعنوا به فى إمامة أبى بكر ، ولكن هذه الطعون ليست بالقوة إلى الحد الذى يطعن فى صحة إمامة عمر لأنها كلها شبه تزول بشىء من الفكر والروية .

فمن الطعون التى وجهوها إليه مايتصل بناحية العلم إذ أخطأ فى أمور ماكان يجوز له أن يخطىء فيها .

فقد بلغ من قلة علمه — كما يزعمون — أن لم يعلم أن الموت يجوز على محمد[2] صلى الله عليه وسلم .

وأنه أمر برجم حامل حتى نبهه معاذ بن جبل ورجع عن حكمه وقال لولا معاذ لهلك عمر[3] وأمر برجم المجنونة حتى نبهه أمير المؤمنين على[4]

---

(١) المغنى صـ ٣ حـ ٢٠ القسم الثانى

(٢) يشير إلى ماكان من عمر عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مما يصيب الكثير عند المصيبة فيمن يحبون .

(٣) أنظر ص ١٢ من نفس المصدر .

(٤) نفسه ص ١٣

وأن المرأة ردته عندما نهى عن المغالاة فى المهور « فقال كل الناس أفقه من عمر(١) » .

هذه هى بعض الطعون التى طعنوا بها فى خلافة عمر يريدون أنه كان غير مستكمل للشروط .

ولكنها فى الحقيقة لا تفيد الطاعنين كثيرا فقد كان الصحابة ينبهون بعضهم ، وقد تكون المسألة اجتهادية أو أن عمر لم يكن يعرف أن المرأة حامل فنبهه معاذ إلى حملها وهكذا .

ثم هم يطعنون بأنه أحدث أمورا فى الإسلام ويضربون لذلك عدة أمثلة منها التراويح .

والرد عليهم :

أن « قيام شهر رمضان قد روى عن الرسول أنه عمله ، وتركه ، فإذا علم أن ذلك الترك ليس للنسخ صار سنة يجوز أن يعمل بها .

فإذا كان ما لأجله ترك عليه السلام — من التنبيه بذلك على أنه ليس بفرض ومن تخفيف التعبد — ليس بقائم فى فعل عمر لم يمتنع أن يدوم عليه ، فما الذى يمنع من أن يعمل به على وجه يعلم أنه مسنون(٢) .

إذا فعمر يصلح للخلافة .

والقاضى أبو بكر الباقلانى يثير سؤالا ويجيب عليه هكذا: فإن قال قائل :

---

(١) نفسه ص ١٣ هذا ليس عيبا فى عمر ولكنه من مفاخره والقاضى الباقلانى يروى عن عمر قوله : « رحم الله امرأ أهدى إلينا عيوبنا » .

ثم يذكر قصة المرأة ثم قول عمر « امرأة أصابت ورجل أخطأ وأمير ناضل فنضل (التمهيد ص ١٩٩) وحقيقة هذا من مفاخر عمر ، وليت كل الامراء اتبعوه ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرجع إلى رأى الصحابة فيما ليس فيه وحى .

(٢) المغنى حـ ٢٠ القسم الثانى ص ٢٠

قد أوضحتم أن عمر بصفة من يصلح لإمامة المسلمين وابتداء العقد له ، فما الدليل على صحة عهد أبى بكر إليه وأنه جار مجرى العقد له ؟

قيل له :

الدليل على صحة ذلك أن أبا بكر عهد إليه بمحضر من الصحابة والمسلمين فأقروا جميعا عهده ، وصوبوا رأيه ، ولم يقل قائل منهم : لم تعهد فى أمر ماجعل الله لك العهد فيه ، ولا قال ذلك قائل فى غير مجلسه ، ولا بعد وفاته .

ولو كان عهده إلى عمر خطأ فى الدين ، لسارعوا إلى تعريفه ذلك ، وموافقته عليه[1] ، ولكان أجدر من قول قائلهم « أتولى علينا فظا غليظا ؟» إذا كان ليس له أن يولى أحدا لافظا ، ولا رفيقا .

وكان تنبيهه على ذلك وادكاره به ، ومطالبته بتركه أولى من خوضهم فى صفة من يعهد إليه ؛ لأن الكلام فى صفة من يعهد إليه فرع للكلام فى صفة العهد أولا .

وإذا لم يصح العهد جملة سقط الخوض فى صفة المعهود إليه ، وزالت المثونة[2] .

وإذا فما وجه إلى عمر من طعن أمر ليس له وزن فى ميدان الفكر ولو جاز أن نعول فى الطعن على أمثال ذلك لم يسلم أحد من الطعن[3] .

---

(١) فى القاموس واقفته على كذا واستوقفته سألته الوقوف .

(٢) التمهيد ص ٢٠١

(٣) المغنى ص ٢٨ — ٢٠ القسم الثانى وهو من قول أبى على (الجبائى) .

وبعد عمر يكون الكلام عن عثمان رضى الله عنهما

فضائل عثمان لا ينكرها أحد[١] وقد اجتمعت فيه شروط الإمامة . وإجماع الأمة على الرضا بإمامته يدل على أنه كان يصلح لها لما اختص به من الفضائل[٢] .

ثم إنه تولى الخلافة بإجماع الأمة ، ولا يجوز أن يعدل عن ذلك إلا بأمر متيقن يقتضى العدول .

وهم لا يأخذون على عثمان إلا الجزء الأخير من حياته .

وكل ما أتوا به من مطاعن يمكن الرد عليه ، ولا يجوز أن نعدل عن تعظيمه وإمامته بأمور محتملة ، ولا شىء مما ذكروه إلا ويحتمل الوجه الصحيح[٣] .

هذا هو بعض ما طعن به الشيعة فى الخلفاء ، غير على ، والرد عليه ولكن الشيعة يردون على هذه الردود[٤] .

ونقطة البدء فى هذه الردود أن هناك خلافا من أول الأمر فالشيعة يرون أن طريق الإمامة ليس من الأمة وإنما بالنص وأما غيرهم فقد اعتقد أن طريق الإمامة هو العقد والاختيار ثم بعد هذا يردون على دعوى الإجماع على إمامة أبى بكر بأننا من أين علمنا إجماع الصحابة ومن الذى يروى عن الصحابة كبارها وصغيرها وخاصها وعامها .

(١) أنظر ص ١١٢ من هذا البحث .

(٢) ما تقدم فى الدفاع عن إمامة أبى بكر يعتبر دفاعا عن إمامة عثمان .

(٣) نفسه ص ٤٤

(٤) من هذا ما تضمنه كتاب « الجواب الحاسم المفنى لشبه المغنى تأليف محمد ابن أحمد بن على بن الوليد وهو ملحق بكتاب المغنى ج ٢٠ القسم الثانى من ص ٢٦٢ إلى ص ٢٧٤ .

وإذا ادعى بأن الإمامة من تكليف الكبار فقط رد عليه بأن الطاعة واجبة على الجميع فيلزم أن يعرف كل واحد إمامته بطريقها ، فإن قال المعتبر بالخواص ولا عبرة بالعوام وخلافهم ، أخرجهم من التكليف بطاعة الإمام وجوز لهم التقليد فيما ليس طريقه الاجتهاد .

وإن قال المعتبر فى هذا الباب الخاص والعام فقد اعترف بأن العقد والبيعة أو الرضا بالبيعة يجب أن يكون حاصلا من جميع الأمة ، لأن إمامة أبى بكر هى المبتدأ بها ، وسائر أحكام الأمة تترتب عليها فيجب أن يكون العلم بصحتها حاصلا لكل مكلف لزمه النظر فى هذا الباب .

فإذا كان كذلك ، وجب أن يحصل لنا العلم بوقوع البيعة من جميع الصحابة بل من جميع من اعترف بالرسول ، وكان مكلفا بالعلم بوجوب طاعة الإمام .

وفى علمنا بأحوال نفوسنا ، وأنا غير عالمين بوقوع البيعة من جميع المسلمين . والرضا بالبيعة ، دليل على أن العلم غير حاصل لكل من ادعى العلم به (١) » .

ثم بعد ذلك يرد على الادعاء بأن أبابكر بقى خليفة بين الصحابة ويصرف الأمور ، وما روى عن أحد مخالفته أو ادعاؤه أن طاعته غير واجبة، يرد على هذا بأن السكوت وترك الخلاف لايدل على الرضا وإن قال لم يظهروا الخلاف وقد كان بعضهم ينكر على بعض المسائل رد عليه بقوله « أليس من المعلوم من حال عمر ومن بايع أبا بكر أنهم كانوا يحملون الناس على بيعته بل كانوا يغلظون له القول وينكرون على من يخالف ؟ (٢) » .

---

(١) نفسه ص ٢٦٥ــ٢٦٦ (٢) نفسه ص ٢٦٧

هذا هو بعض ما رد به على إمامة أبي بكر رضى الله عنه .

وقد أتيت به (دفاعا وردا) لأصل إلى نتيجة أريد أن أصل إليها ، وهي :
إن تكفير المسلم يجب ألا يكون إلا بمخالفته لما علم من الدين بالضرورة كالشهادة وبقية أركان الإسلام .

فإذا لم يكن الأمر بهذه الدرجة فإن الواجب هو الامتناع عن تكفير مسلم فضلا عن الصحابة رضوان الله عليهم .

وأنا لا أمانع أنه قد يكون للشيعة وجهة نظر فى حبهم لعلى أما أن ينقلوا الكلام إلى أحقيه على - كرم الله وجهه - بالخلافة ثم إلى تكفير أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، فلا . فالمسألة اجتهاد به .

وما يلام عليه عمر وأبو بكر من أنهما أجبرا بعض الناس على البيعة فعلى فرض صحته نرى أن الظرف كان يحتم حسم الأمور ، وأن العصبيات التى كانت موجودة بين العرب قد أخذت تطل برأسها فى هذا الوقت المبكر وما قاله أبو سفيان معروف .

فلو تركت المسألة للأخذ والرد لكان من الممكن أن تقع الحروب الأهلية ولو كانت قد وقعت مع ما حصل من ارتداد العرب وعزمهم الاغارة على المدينة .

لو حصل هذا لكانت القاصية .

إن بعض المسائل تحتمل الأخذ والرد كالمسائل الأخرى الفقهية مثلا ولكن بعض المسائل الأخرى لا تحتمل هذا بحال كتلك التى تتعلق بمصائر الشعوب فى أوقات الفتن .

وما حصل من الحروب بعد ذلك شاهد على هذا . وننتهى إلى أن فكرة التكفير فكرة خطيرة يجب أن يراجع كل واحد نفسه فيها .

وتكفير الخلفاء بسبب الخلافة ليس تاريخا يروى ولكنه واقع نعيشه فما زالت المسألة تشغل الأمة حيث الشيعة والسنة لا زالا موجودين ونفس القضايا تثار خاصة من الشيعة بنفس العنف الذى كانت تثار به قديما [1] .

(١) فى الآونة الأخيرة قامت فكرة التقريب بين المذاهب ولكن العمل لا زال يتعثر فيها بسبب تمسك كل من الطرفين برأيه وأنا فى الحقيقة لا أعرف كيف نوفق بين رأى إنسان يرى أبا بكر الخليفة الأول وصاحب رسول الله فى الغار ولو وزن إيمان الأمة بإيمان أبى بكر لرجح إيمان أبى بكر ، كيف نوفق بين هذا وبين إنسان يرى فى أبى بكر ضد هذه الصفات على ما تقدم من رأى الشيعة ولكننى أرى أنه يجب التوفيق بين أصحاب المذاهب بمعنى أن يمسك كل واحد لسانه وقلمه فلا يتناول الآخر بسوء .

الفصل الثاني

الخوارج

بعد حادثة التحكم انشق جيش علي – كرم الله وجهه – على نفسه فكانت الخوارج الذين رأوا أن عليا أخطأ فى قبوله التحكيم وانقلب الخوارج من قوم يقاتلون مع علي إلى قوم يقاتلونه وانشغل علي عن قتال معاوية بقتال من كانوا أصحابه بالأمس ويسكت التاريخ أو يكاد بعد حادثة التحكيم عما صار بين علي ومعاوية ليقف مع ما كان بين علي والخوارج .

وسنقف مع الخوارج فى فكرهم(1) دون الاهتمام بمعاركهم الحربية التى تناسبها كتب التاريخ .

لقد نشأت الخوارج كمعظم الفرق فى أول أمرهم نشأة بسيطة فلم يكن لهم مذهب محدد ، ولم يكن عندهم عمق فى التفكير .

ولكنهم كانوا يجادلون وفى بعض الأحيان يتركون مذهبهم عندما يقتنعون بكلام الخصم ونضرب لذلك مثالا : لما علم علي رضى الله عنه بأن الخوارج تجمعوا وبلغوا اثنى عشر ألفا وارتكبوا من الجرائم ماينفر الناس عنه ، يطبعهم فضلا عن العذاب الذى يخشاه كل إنسان .

---

(1) ومن أول الأمر ننبه إلى أننا سنجد بين الخوارج والشيعة فرقا كبيرا .

١ – فالشيعة تقول بالتقية والخوارج تجاهر بآرائها .

٢ – الشيعة دخلتها عقائد غير إسلامية كما تقدم وأما الخوارج فبرغم أنهم أخطئوا فى الكثير إلا أنهم لم يصابوا بكل ما أصيب به الشيعة فى هذه الناحية

٣ – الشيعة يؤلهون الأشخاص والخوارج لا

٤ – يمتاز الخوارج بالفصاحة وبالوقوف بجدلهم عند شواهد الكتاب والسنة غالبا أما الشيعة فإنهم يأخذون من الديانات والمذاهب الأخرى وغالبا ماتؤدى بهم إلى الخروج عن الإسلام .

هذه هى بعض الفروق . وهناك غيرها كثير يظهر كلما أمعنا النظر فى المذهبين .

لما بلغ على هذا عزم على محاربتهم ولكنه رأى أن عليه — قبل أن يحاربهم — أن يحاول إقناعهم فأرسل إليهم ابن عباس ؛ وقال لهم : « من زعيمكم » ؟

قالوا : ابن الكواء فقال : ما أخرجكم من حكمنا ؟

قالوا: حكومتكم يوم صفين: قال: نشدتكم بالله، أتعلمون أنهم حين رفعوا المصاحف قلت لكم — وقد طلبتم أن أجيب إلى ذلك — إنى أعلم بالقوم منكم، انهم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن وقد صحبتهم وعرفتهم أطفالا . ورجالا ، فامضوا على حقكم وصدقكم ؛ فإن هذه خديعة ، ودهاء ، ومكيدة ، فرددتم على رأيى .

وقلتم : لا ، بل تقبل منهم .

فقلت لكم : أذكروا قولى لكم ، ومعصيتكم إياى . فلما أبيتم اشترطت على الحكمين أن يحييا ما أحياه القرآن، ويميتا ما أماته القرآن فإن حكما بحكمه فليس لنا أن نخالف ، وإن أبيا فنحن من حكمهما براء، فهل قام إلى رجل منكم فقال : ياعلى ، إن هذا الأمر أمر الله فلا تحكم القوم ؟

قالوا : لا . ثم بعد ذلك أخذوا هم يوجهون الأسئلة .

قالوا : فأخبرنا أفمن العدل تحكيم الرجال فى الدماء ؟

قال : إنا لم نحكم الرجال ، وإنما حكمنا القرآن ، وهو خط مسطور بين لوحين لاينطق حتى يتكلم به الرجال وأنتم حكمتم أبا موسى ، وجئتمونى به متريسا وقلتم : لانرضى إلا به .

* * *

ويتوجهون هم أيضا إلى على — كرم الله وجهه — بالأسئلة من جديد :

قالوا : نخبرنا عن الأقل لم جعلته بيننا وبينهم ؟

قال : ليعلم الجاهل، ويتثبت العالم ، ولعل الله يصلح فى تلك المدة بين الأمة .

ثم يبدأ على يسألهم : لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل مؤمنا يدعو الكفار إلى كتاب الله . فارتد على عقبه كافرا أ كان يضيره عليه السلام؟

قالوا : لا . قال : فماذ بنى إذا ضل أبو موسى ، ولم أرض بحكومته ؛ ثم أخذواهم يوجهون الأسئلة لعلى كرم الله وجهه .

قالوا: أفرأيت كتابك باسمك واسم أبيك وتركك التسمى بإمرة المؤمنين؟

قال عليه السلام ـ مستشهدا بما كان من أمر الحديبيه[١] ـ : كتب النبى صلى الله عليه وسلم هذا ماصالح عليه محمد رسول الله فقال أبو سفيان وسهيل بن عمر : لو أقررنا بذلك وشهدنا به ماقاتلناك . أكتب باسمك واسم أبيك .

فقال عليه السلام : أكتب محمد بن عبد الله ، فإن ذلك لايضر نبوتى شيئا. وكتبها رسول الله لإبائهم ، فكتبتها أنا لإبائهم .

قالوا له : صدقت : وبقيت خصلة واحدة ، وهو أنا قد علمنا أنك لم ترض بحكمهم حتى شككت .

فقال عليه السلام : أنا أولى بألا أشك فى دينى ، أم النبى صلى الله عليه وسلم وقد قال الله لنبيه: «قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين ، أدل ذلك على شك النبى فيما هو عليه حتى قال هذا ؟

قال : فقال ابن الكواء : خصمتنا ورب الكعبة ، وأنت أعلم منا بما صنعت.

فقال عليه السلام : ادخلوا مصركم — رحمكم الله — فلم نبرح حتى دخلوا معه المدينة[٢] .

هذه واحدة من المحاورات التى كانت تدور مع الخوارج وكتب الفرق والأدب والتاريخ مملوءة بهذه المحاورات .

ويلاحظ فى محاورات الخوارج فى عهدها الأول أنها كانت خالية من التعقيدات الفلسفية ، مملوءة بحرارة الإيمان .

---

(١) من عادة القاضى عبد الجبار أن يقول عن على : عليه السلام .

(٢) المغنى ص ١٠٩ — ١١٠ ج ٢٠ القسم الثانى .

وكثيرا ما كانت حرارة الإيمان هذه تجعل الإنسان يتمنى أن لو كان هذا القتال الذى قام به الخوارج ضد أعداء الدين ولكنها الفتنة التى تدع الحليم حيران وإليك ماذكره ابن قتيبه[١] عن موقف من مواقف الخوارج والهدف الذى من أجله يقاتلون .

وفيها يظهر دين الخوارج . وتصوير صلتهم بربهم ، وشعورهم بالمسئولية عن الأمر بالمعروف .

وطالما تساءلت : هل قوم مؤمنون هكذا يعيشون على سفك الدماء ،

وكنت لا أجد الجواب واضحا من كتب التاريخ ، ولكن العصر الحاضر ربما تولى الجواب :

ان بعض الشباب متدين فعلا ، ومع ذلك يرتكب أفعالا ضد الدين .

لماذا ؟ لأن يدا خبيثه امتدت إليه فأضلته باسم الدين . ونعود إلى ابن قتيبه .

قال وذكروا أنه لما كان من الحكمين ما كان لقيب الخوارج بعضها بعضا ، فاجتمعوا فى منزل عبد الله بن وهب الراسبى ، فحمد الله وأثنى عليه . ثم قال : أيها الناس : ماينبغى لقوم يؤمنون بالرحمن ، وينسبون إلى حكم القرآن ، أن تكون هذه الدنيا آثر عندهم من الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، والقول بالحق وإن ضر ومر . فإنه إن يضر ويمر فى هذه الدنيا فإن ثوابه يوم القيامة رضوان الله وخلود الجنة فاخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدعه المضلة والأحكام الجائرة .

فقال حرقوص بن زهير : إن المتاع بهذه الدنيا قليل . وإن الفراق لها وشيك ، فلا تدعكم زينتها وبهجتها إلى المقام بها ، ولا تلوينكم عن طلب الحق ، وإنكار الظلم . فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون .

---

(١) الإمامة والسياسة ص ١١٨ — ١١٩ ج ١ .

ياقوم ان الرأى ماقد رأيتم ، والحق ماقد ذكرتم ، فكلوا أمركم رجلا منكم فإنه لابـد لكم من عماد، وسند ، ومن راية تحفون حولها ، وترجعون إليها .

ثم اجتمعوا فى منزل زفر بن حصين الطائى فقالوا :

إن الله أخذ عهودنا،ومواثيقنا ، على الأمر بالمعروف،والنهى عن المنكر ، والقول بالحـق ، والجهاد ، فى تقويم السبيل وقد قال عز وجل لنبيه عليه الصلاة والسلام .

« ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد» وقال : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك الكافرون » .

فاشهدوا على أهل دعوتنا أن قد اتبعوا الهوى ونبذوا حكم القرآن ، وجاروا فى الحكم والعمل ، وإن جهادهم على المؤمنين فرض ، وأقسم بالذى تعنو له الوجوه وتخشع دونه الأبصار لولم يكن أحد على تغيير المنكر وقتال القاسطين مساعدا لقاتلتهم ، وحدى ، فردا ، حتى ألقى الله ربى فيرى أنى قد غيرت إرادة رضوانه بلسانى .

ياإخواننا اضربوا جباهم ووجوههم بالسيف حتى يطاع الرحمن عز وجل فإن يطع الله كما أردتم أثابكم ثواب المطيعين له الآمرين بأمره ، وإن قتلتم فأى شىء أعظم من المسير إلى رضوان الله وجنته واعلموا أن هؤلاء القوم خرجوا لامضاء حكم الضلالة ، فاخرجوا بنا إلى بلد نتعدفيه الاجتماع من مكاننا هذا ، فإنكم قد أصبحتم بنعمة ربكم وأنتم أهل الحق بين الخلق إذ قلتم بالحق وصمدتم لقول الصدق ، فاخرجوا بنا إلى المدائن نسكنها فنأخذ بأبوابها ونخرج منها سكانها ونبعث إلى إخواننا من أهـل البصرة فيقدمون علينا .

فقال « زيد بن حصين الطائى » :

ان المدائن بها قوم يمنعونكم منها ، ويمنعونها منكم ولكن اكتبوا إلى اخوانكم من أهل البصرة ، فأعلموهم بخروجكم وسيروا أنتم على المدائن فتنزلوا بجسر النهروان .

قالوا : هذا هو الرأى

فأصبحوا على ذلك وكتبوا إلى اخوانهم من أهل البصرة :

أما بعد : فإن أهل دعوتنا حكموا الرجال فى أمر الله ، ورضوا بحكم القاسطين على عباده ، فخالفناهم ، ونابذناهم ، نريد بذلك الوسيلة إلى الله ، وقد قعدنا بجسر النهروان ، وأحببنا إعلامكم، لتأخذوا بنصيبكم من الأجر والسلام

فكتبوا إليهم :

أما بعد : فقد بلغنا كتابكم ، وفهمنا ما ذكرتم ، وقد وهبنا لكم الرأى الذى جمعكم الله عليه ، من الطاعة ، وإخلاص الحكم لله ، وإعمالكم أنفسكم فيما يجمع الله به كلمتكم ، وقد أجمعنا على المسير إليكم عاجلا .....

وكان على رضى الله عنه يتجهز لحزب معاوية . ولما علم باجتماع الخوارج على حربه كتب إليهم يقول :

أما بعد : فإن هذين الرجلين الخاطئين الحاكمين اللذين قد ارتضيتم حكمين قد خالفا كتاب الله ، واتبعا هواهما بغير هدى من الله فلم يعملا بالسنة ولم ينفذا للقرآن حكما ، فبرىء الله منهما ورسوله ، وصالحو المؤمنين .

ثم طلب منهما أن يقبلوا إليه

ولكنهم ردوا بأنه لم يغضب لله وانما غضب لنفسه وهنا أيس على منهم .

هذه بداية الخوارج كما صورها ابن قتيبة ، وتكاد كل الكتب تجمع على هذا وإن كانت تختلف فى التفصيل

بدأت الخوارج هكذا ولكنها لم تلبث حتى افترقت فرقا متعددة

والخوارج كانو يفترقون لأوهى الأسباب وإليك هذه الحادثة

خطب عبد الجبار بن سليمان إلى ثعلبة ابنته ، ثم شك فى بلوغها فسأل أمها عن ذلك حتى وقع الخلاف بين « ثعلبة » و « عبد الكريم [بن عجرد] فى الأطفال فاختلفا بعد أن كانا متفقين(١) .

فأما « عبد الجبار » الذى خطب إلى « ثعلبة » ابنته فسأل « ثعلبة » أن يمهرها أربعة آلاف درهم ، فأرسل الخاطب إلى أم الجارية مع امرأة يقال لها « أم سعيد » يسأل :

هل بلغت ابنتهم أم لا ؟

وقال : إن كانت قد بلغت وأقرت بالإسلام لم أبال ما أمهرتها فلما بلغتها « أم سعيد » ذلك قالت :

ابنتى مسلمة ، بلغت أم لم تبلغ ، ولا تحتاج أن تدعى إذا بلغت

فرد مرة أخرى ذلك عليها .

ودخل « ثعلبة » على تلك الحال ، فسمع تنازعهما فنهاها عنه

ثم دخل « عبد الكريم بن عجرد » وهما على تلك الحال، فأخبره ثعلبة الخبر

فزعم عبد الكريم أنه يجب دعاؤها إذا بلغت ، وتجب البراءة منها حتى تدعى إلى الإسلام .

فرد عليه ثعلبة ذلك .

وقال : لا ، بل نثبت على ولايتها ، فإن لم تدع لم تعرف الاسلام .

---

(١) الثعالبة فرقة من فرق العجاردة يقولون : ليس لأطفال الكافرين والأطفال المؤمنين ولاية ولاعداوة ولابراءة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقروا به أو ينكروه. وكان ثعلبة مع عبد الكريم يدا واحدة إلى أن اختلفا فى أمر الطفل « مقالات الاسلاميين » ص ١٨٠ ج ١

فبرىء بعضهم من من بعض على ذلك .

هذا مثال من آلاف الأمثلة لحوادث كانت تقع بينهم فتفرقهم فينقلبون إلى فرق أو إلى جماعات كل منها تحارب الأخرى اما بالسيف وإما بالجدل .

وقد عرف هذا عدوهم وعرف كيف ينتفع به فى تفريق صفوفهم .

فنجد « رباب السجستانى » يوقع الخلاف بين الخوارج فى قتيل وجد فى عسكر .

فقال بعضهم :

ان حكم أهل العسكر حكم الكفار حتى يعلم أنه قتل بحق

وقال بعضهم :

بل هم مؤمنون حتى يعلم أنه قتل بغير حق(١)

* * *

ولكن بمرور الزمن بدأ التعمق يظهر فى أفكارهم فوجدنا المسائل الكلامية تبحث عندهم ومرة يكونون كالمعتزلة ومرة يبتعدون عنهم لقد وجدنا عندهم أبحاثا فى التوحيد وفى القرآن وهل هو مخلوق أولا ، وفى القدر وفى أصحاب الكبائر والرأى فيهم من حيث الخلود فى النار .

وجدنا هذه المسائل تبحث وأخذوا بمرور الزمن يبتعدون عن الوضوح الذى امتازوا به فى أول الأمر ويقتربون من التعقيد .

ولكن الشيء الذى ظلوا يحتفظون به هو البعد عن العقائد الباطنية فى الأكثر .

ومن هنا نجد أن الفرق سيبقى واضحا بينهم و بين الشيعة

---

(١) مقالات الاسلاميين ص ١٠٢ ح ١

وكان من الأسباب التى أدت بهم إلى التعمق فى الدراسة أنهم بدءوا حياتهم بالحرب ولكن الحكام لم يغفلوا عنهم بل تيقظوا لجميع حركاتهم فكانت تخمد كل فتنة يقومون بها .

ثم تركوا الاشتغال بالحرب واتجهوا إلى البحث والدرس وأدلوا بدلوهم فى تلك المسائل التى شغلت الفكر فى تلك العصور الإسلامية المبكره

* * *

والخوارج فرق كثيرة إلا أنهم أجمعوا على اكفار على بن أبى طالب — رضوان الله عليه — أن حكم . . . .

وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلا النجدات فأنها لا تقول ذلك(١)

ونجد « النجدات » لا تربط الحكم بالمعصية كبيرة هى أم صغيرة بل تربطه بالاصرار وعدمه .

فمن ارتكب كبيرة وتاب منها فهو مسلم ، ومن ارتكب صغيرة وأصر عليها فهو كافر .

ومن آراء الخوارج منع رجم الزانى المحصن.

ولكننا نجد رأيا غريبا عند البيهسية .

فقد قالت طائفة منهم :

إذا كفر الإمام كفر الرعية .

وقالت الدار دار شرك ، وأهلها جميعا مشركون .

وتركت الصلاة إلا خلف من تعرف .

وذهبت إلى قتل أهل القبلة وأخذ الأموال ،

---

(٢) مقالات الاسلاميين ص ١٦٨ وسيأتى الفرق بينهم وبين المعتزلة أن أصحاب الكبائر يعذبون عند الخوارج عذاب الكفار وأما عند المعتزلة فهم فى منزلة بين المنزلتين والنجدات أصحاب نجدة بن عامر الحنفى

واستحلت القتل والسبي على كل حال[١]

وكلما تقدم الزمن وكثر الجدال بينهم وبين غيرهم أو بينهم وبين اخوانهم وجدنا التعمق فى البحث .

ولم يقف أمر الخوارج عند التعمق فى البحث فحسب بل نجدهم يتجهون إلى تأويل القرآن بما يتفق ومايذهبون إليه .

فالله تبارك وتعالى يقول : « كالذى استهوته الشياطين فى الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا » .

فالحيران هو على، والأصحاب الذين يدعونه إلى الهدى هم أهل النهروان.

ويقول سبحانه : « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا » .

وهو على :

ويقول جل شأنه : « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله » .

وهو عبد الرحمن بن ملجم .

وهنا نجد الشبه بالشيعة[٢] .

كما نجد الكيد الاسلام بدأ يدخل كما دخل عن طريق الشيعة .

ويزعمون أن نبيا من العجم سيبعث وأن كتابا سينزل عليه[٣] .

وإليك ملخص آرائهم فى العقيدة . . بالنسبة للتوحيد رأيهم فيه كرأى المعتزله .

وهم يقولون بخلق القرآن الكريم .

وأما الوعيد فهم كالمعتزله .

ولكن الفرق أن الخوارج يرون فى مرتكب الكبير ، الذى لم يتب أنه يعذب عذاب الكافرين .

---

(١) نفسه ص ١٩٤ — ١٩٥

(٢) يرجع إلى ما تقدم من تأويلات الشيعة إلا أن ذلك قليل جدا عند الخوارج

(٣) هذا قول اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسه

وأما المعتزله فإنهم يقولون هو فى منزله بين المنزلتين .

وأما قولهم فى الإمامه .

فإنهم يثبتون إمامة أبى بكر وعمر . وينكرون إمامة عثمان — رضوان الله عليهم — فى وقت الأحداث التى نقم عليه من أجلها .

ويقولون بامامة على قبل أن يحكم

وينكرون امامته لما أجاب إلى التحكيم .

ويكفرون معاوية وعمرو بن العاص ، وأبا موسى الأشعرى .

ويرون أن الامامة فى قريش وغيرهم إذا كان القائم بها مستحقا لذلك .

ولا يرون إمامة الجائر[١]

---

(١) مقالات الاسلاميين ص ٢٠٤ ح ١

تعقيب أول

يقف الباحث أمام الخوارج ليجد مجموعة من المتناقضات .

خوف من الله إلى درجة تجعل الواحد منهم رائدا فى هذا الميدان .

ثم أفعال لا يرضاها دين ولا إنسانية حيث لم يسمع بها فى التاريخ إلا فى تلك الفترات المظلمة كحروب التتار أو الحروب الصليبية .

ويسأل الباحث من هم الخوارج وما المحرك الذى كان يحركهم إلى ما يفعلون؟

يسأل الباحث هذا السؤال فلا يجد الجواب الشافى .

هل هم عرب ؟

لاشك أن أكثرهم كانوا عربا بل ومن فرسان العرب .

ولكن ما أتوا به من الأفعال لا يليق بالشهامة العربية فى الجاهلية ، فكيف يليق بالعربى بعد أن كرمه الله بالإسلام .

هل أخذوا أخلاقا من غير العرب ؟

الحق أن التاريخ لا يدل على هذا ، فما كانت هذه أخلاق فارس وهم الذين يمكن أن يقال إنهم أثروا فى الخوارج .

هل المحرك لهم هو الدين ؟

أى دين هذا ؟ إن الأديان كلها سماوية كانت أم غير سماوية لا ترضى بما أتى به الخوارج من أفعال .

هل الخوارج قوم لا يعرفون الدين ؟

الحق أن منهم من كان فى أعلى درجات الشوق لله ولقائه .

كل هذا سيجعل الكلمة الأخيرة فى وصف الخوارج بعيدة ، وسيدلى كل باحث برأيه فيهم وسيبقى رأى الباحثين دائراً بين العطف والقسوة عليهم .

ولكن الذى يظهر لى أن القوم عرفوا من الدين القشور ثم صدموا بأمور تجرى فى المجتمع ما كانوا يظنون أنها تحصل من قوم كانوا هم المثل الأعلى لهم .

ثم هم مع كل هذا ليس لهم طاقة على تحليل الحوادث لمعرفة أسبابها والباعث عليها .

وهذا نشاهده كثيرا فى الحوادث اليومية

فإذا كان هناك انسان تعود دخول المساجد والجلوس مع شيخ المسجد مثلا ،فإنه عندما تبدر بادرة من شيخ المسجد أمام هذا الشخص يكون أثرها قليلا ، حيث يدرك أن هذا الشيخ انسان عادى يحصل منه ما يحصل من البشر جميعا .

أما إذا كان هناك من لم يتعود دخول المساجد ثم جاء تائبا متجها إلى ربه ثم قابل شيخ المسجد ورأى منه مالا يتفق والصورة الكاملة التى رسمها فى ذهنه لهذا الشيخ فإنه سيصاب بصدمة ورد فعل ، وقد يرجع عن توبته أو يعلن الحرب على ذلك الشيخ أو ينادى بتحريم الصلاة وراءه .

وعند ذلك سيتبعه بعض الناس إما دينا وإما كرها فى هذا الشيخ

وقد يكون ما حصل من الشيخ أمرا عاديا دعاه إليه ظرف من الظروف .

من المسئول عن هذا ؟

أمور عدة هى المسئولة :

منها الصورة المثالية[1] التى رسمها فى مخيلته لهذا الشيخ ، وكثيرا ما تكون هذه الصورة غير ممكنة الوجود فى عالم البشر .

ومنها بعض الأفعال التى صدرت من هذا الشيخ والتى قد تكون أسوأ مما يحصل من الانسان العادى ، فكيف تحصل منه وهو الرائد والقدوة .

---

(١) المثالى وصف لكل ما هو كامل فى بابه كالخلق المثالى وهو لفظ أقره مجمع اللغة العربية (المعجم الوسيط) .

ومنها هؤلاء الذين يعرفون كيف يسخرون هـذا الشخص الطيب القلب ليصلوا به إلى هدف معين ضد هذا الشيخ .

هذا مثل ضربته لعلنا نقترب بعض الشيء من نفوس الخوارج .

لقد حصلت فى المجتمع الإسلامى فى ذلك الوقت أمور حيرت العقلاء إلى درجة أن كثيرا من كبار الصحابة وجدوا الأمل الوحيد هو اعتزال مايجرى فى المجتمع فلم ينضموا لأحد الفريقين ووقفوا من الفتنة موقفا سلبيا[١]

والبعض انضم لأحد الفريقين ،

وكان الخوارج ممن انضموا للإمام على ، ولكنهم فوجئوا بتلك الأمور التى يمكن أن تكون أمورا عادية بالنسبة لغيرهم ، ولكنها بالنسبة لهم كانت شيئا كبيرا

فرجعوا وهم على يقين أنه لابد من تغيير صورة هذا المجتمع وكان القوم بلا قائد عام يجمعهم ويقودهم ليصل بهم إلى الهدف الذى قاموا من أجله ، وبذلوا دماءهم فى سبيله

والقوم عندما يسيرون وراء قائد حكيم يكون وصولهم إلى الهدف هو الأمر الراجح حيث الشورى فى الأمر والاعداد قبل الاقدام ولكن الخوارج لم يكونوا على شيء من هذا

فكان أمرهم يقوم على فكرة تخطر بالبال ، وتنسب إلى الدين ولو بدون حق فإذا بمجموعة تأخذ هذه الفكرة كعقيدة تبذل الدم فى سبيلها

من هنا وجدنا المتناقضات الكثيرة فى سلوك الخوارج : منها التضحية فى سبيل المبدأ إلى درجة قد لايجد الإنسان ما يشبهها إلا فى النادر . نأخذ مثلا

---

(١) السلبية (عند الفلاسفة) حال نفسية تؤدى إلى البطء والتردد فى الحركة وقد تنتهى إلى توقفها ، وتطلق أيضا على اتجاه عام يقوم على الاضراب وعدم التعاون (مجمع اللغة العربية) : المعجم الوسيط

على هذا « حوثرة » يخرج، ويذهب إليه أبوه ليدعوه إلى الدخول فى الجماعة ، ولكن « حوثرة » يأبى أن يرجع ويصمم

ويسأله أبوه :

هل يأتيه بابنه لعله حين يراه يحن إليه

ولكن « حوثرة » يرد على أبيه :

يا أبت أنا والله إلى طعنة نافذة أتقلب فيها على كعوب الرمح أشوق منى إلى ابنى[١] .

هذه صورة تحكى لنا إيمانهم بما خرجوا من أجله ولكن هناك صور لا يستطيع الإنسان تفسيرها

ونضرب لها مثلا بما يأتى :

بينما مجموعة من الخارجة التى خرجت على على يسيرون ، فإذا هم برجل يسوق امرأته على حمار له ، فعبروا إليه الفرات ، فقالوا له من أنت ؟

قال أنا رجل مؤمن

قالوا : فما تقول فى على بن أبى طالب ؟

قال : أقول : إنه أمير المؤمنين ، وأول المسلمين إيمانا بالله ورسوله .

قالوا : فما اسمك ؟

قال : أنا عبد الله بن خباب بن الأرت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقالوا له : أفزعناك ؟

قال : نعم

قالوا لا روع عليك . حدثنا عن أبيك بحديث سمعه من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لعل الله أن ينفعنا به .

---

(١) الكامل حـ ٢ ص ١٦٥ (بتصرف)

قال : نعم :

حدثنى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :

ستكون فتن بعدى ، يموت فيها قلب الرجل كما يموت بدنه ، يمسى مؤمنا ، ويصبح كافرا

فقالوا : لهذا الحديث سألناك ، والله لنقتلنك قتلة ما قتلناها أحدا .

فأخذوه ، وكتفوه ، ثم أقبلوا به وبامرأته ، وهى حبلى متم ، حتى نزلوا تحت نخل ، فسقطت رطبة منها ، فأخذها بعضهم ، فقذفها فى فيه ، فقال له أحدهم بغير حل ، أو بغير ثمن أكلتها ؟ فألقاها من فيه .

ثم اخترط أحدهم سيفه . فضرب به خنزيرا لأهل الذمة فقتله

قال له بعض أصحابه : هذا من الفساد فى الأرض

فلقى صاحب الخنزير ، فأرضاه من خنزيره .

فلما رأى منهم عبد الله بن خباب ذلك قال : لئن كنتم صادقين فيما أرى ما على منكم بأس ، ووالله ما أحدثت حدثا فى الإسلام ، وإنى لمؤمن ، وقد أمنتمونى ، وقلتم لا روع عليك .

فجاءوا به وبامرأته ، فأضجعوه على شفير النهر على ذلك الخنزير فذبحوه ، فسال دمه فى الماء ،

ثم أقبلوا إلى امرأته ، فقالت إنما أنا امرأة ، أما تتقون الله ، قال : فبقروا بطنها ، وقتلوا ثلاث نسوة فيهم أم سنان ، قد صحبت النبى عليه السلام

فبلغ عليا خبرهم فبعث إليهم الحارث بن مرة لينظر فيما بلغه من قتل عبدالله ابن خباب والنسوة ، ويكتب إليه بالأمر ،

فلما انتهى إليهم ليسائلهم خرجوا إليه فقتلوه .

فقال الناس : يا أمير المؤمنين تدع هؤلاء القوم وراءنا يخلفونا فى عيالنا وأموالنا ؟

سر بنا إليهم فإذا فرغنا منهم نهضنا إلى عدونا من أهل الشام[١] .

هؤلاء القوم ، بم نصفهم ؟

لا يرضون بأكل رطبة من غير ملكهم ، ولا يرضون بقتل خنزير ومع ذلك يذبحون رجلا مسلما لا ذنب له ، ويذبحون امرأته والنسوة معه

كل هذا بلا سبب ، وبلا داع

هل هذا إيمان ، هل هذا من أجل الدين ؟

انى أضيف على التعليل الذى سبق وهو أن القوم قد صدموا بما رأوا أضيف أن القوم كانوا خليطا من كل نوع فيهم المؤمن ، وفيهم اللص وفيهم الحاقد على قريش لا يرضى إلا بنقل الخلافة منها وذلك يرجع إلى ما بين القحطانيين والمضريين من عداوة تقدمت الإشارة إليها[٢]

كما يرجع إلى كل الذين قهرهم الإسلام ولما يدخل الايمان فى قلوبهم .

وبدون هذا لا نستطيع أن نجد تفسيرا لما كان يحصل من هؤلاء .

بعد ذلك ننتقل إلى أهم مسألة أثاروها وهى عدم قصر الامامة على قريش لنرى رأى العلماء فيها .

---

(١) الامامه والسياسة ص ١٢٢ — ١٢٣ ج ١

(٢) ارجع إلى ص ١٢ من هذا البحث

تعقيب ثان

الأئمة من قريش حديث ذكره أبو بكر رضى الله عنه يوم السقيفة وحين سمعه الأنصار سلموا لقريش بحقهم .

ولكن الخوارج أثاروا المسألة من جديد .

وفرق كبير بين موقف الأنصار ، وموقف الخوارج ، لأن الأنصار لو علموا بالحديث من أول الأمر لما طالبوا بشيء ، وأما الخوارج فإنهم اعترضوا على هذا الحق لقريش غير ملتفتين لما ثبت فيه عن الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه من غير المحتمل أن الحديث لم يبلغهم .

والآن نحاول أن نعرف رأى المفكرين المسلمين(١) فى هذا .

فالقاضى عبدالجبار يقف ضد من يجوز إبعاد الإمامة عن قريش ويقول :

« قد استدل شيوخنا على ذلك بما روى عنه صلى الله عليه وسلم .

ان « الأئمة من قريش » ،

وروى عنه أنه قال :

هذا الأمر لا يصلح إلا فى هذا الحى من قريش » .

وقووا ذلك بما كان يوم السقيفة من كون ذلك سببا لصرف الأنصار

---

(١) ليس من اليسير الإتيان برأى كل المفكرين المسلمين ، ولذلك سنكتفى بما يمثل عدة اتجاهات ، سنكتفى برأى الأشعرية والمعتزلة وابن خلدون . والقاضى عبد الجبار يصور رأى المعتزلة ولكنى لم أجد نصا منه أن المعتزلة مجمعون على هذا وعضد الدين الايجى فى المواقف ص ٣٥٠ جـ ٨ ينص على أن الخوارج وبعض المعتزلة منعوا هذا الشرط .

عما كانوا عزموا عليه ، لأنهم عند هذه الرواية انصرفوا عن ذلك ، وتركوا الخوض فيه .

وقووا بأن أحدا لم ينكره فى تلك الحال ، وأن أبا بكر استشهد فى ذلك بالحاضرين ، فشهدوا به على النبي صلى الله عليه وسلم ، حتى صار خارجا من خبر الواحد إلى الكثرة[١] .

هذا هو رأى المعتزلة كما يصوره القاضى عبدالجبار .

ولكن هل تكون الإمامة فى قريش فى كل الأحوال أى حتى لو فرض أنه لم يعد فيهم من يصلح لها ؟

يقول القاضى عبد الجبار هنا :

فالحال التى لا يوجد فيها من قريش من يصلح لذلك — إن صح ذلك — لم تدخل تحت الخبر[٢] .

ولذلك يجتهد فيه ويقول :

إنه يجب نصب الإمام من غيرهم لئلا تضيع الحدود والأحكام[٣] » .

ولكنه برغم أنه يجوز أن يكون الإمام من غير قريش إذا لم يكن فيهم من يصلح لذلك .

إنه برغم هذا التجويز ينص على أنه من المستبعد ألا يكون فيهم من يصلح .

ويقول فى ذلك :

« لأننا وإن جوزنا ما ذكرناه ، فإنا نستبعد خلو قريش والعترة من الأفاضل الذين يصلحون للقيام بهذه الأمور .

---

(١) المغنى ج ٢٠ القسم الأول ص ٢٣٤

(٢) أى قوله صلى الله عليه وسلم . « هذا الأمر لا يصلح إلا في هذا الحى من قريش .

(٣) نفسه ص ٢٣٥ .

والقاضى الباقلانى يشترط فى الإمام أن يكون قرشيا فى الصميم ، ويقول : أما ما يدل على أنه لا يجوز إلا من قريش فأمور :

منها قول النبي صلى الله عليه وسلم :

الأئمة من قريش ما بقى منهم اثنان .

وقوله للعباس ـ حيث وصى بالأنصار ، فى الخطبة المشهورة وكانت آخر خطبها ـ لما قال للرسول صلى الله عليه وسلم : « توصى لقريش ، فقال له :

إنما أوصى قريشا بالناس ، وبهذا الأمر ، وإنما الناس تبع لقريش ، فبر الناس تبع لبرهم ، وفاجرهم تبع لفاجرهم » .

فى نظائر هذه الأخبار أو الألفاظ التى قد استفاضت وتواترت ـ كما يقول الباقلانى ـ واتفقت على المعنى وإن اختلفت ألفاظها .

ويدل على ذلك ، وعلى صحة هذه الأخبار أيضا احتجاج أبى بكر وعمر على الأنصار فى السقيفة بها .

وما روى عن العباس من ذكره لها ، والأمر باعتماد عليها وما كان من إذعان الأنصار ، ورجوعهم لموجبها عند سماعها وإدكارهم بها ، والاستشهاد عليهم بها .

ولولا علمهم بصحتها لم يلبثوا أن يقدحوا فيها ويتعاطوا ردها ، ولا كانت قريش بأسرها بالتى تقر كذبا يدعى عليها ولها ؛ لأن العادة جارية فيما لم يثبت من الأخبار أن يقع الخلاف فيه ، والقدح عند التنازع والحجاج ، لا سيما إذا احتج به فى مثل هذا الأمر العظيم الجسيم ، مع إشهار السيوف ، واختلاط القول ، ومحاولة الإفتراء والميل إلى الرياسة . والعادة أصل فى الأخبار ، فصح بذلك ثبوت هذا الأمر .

ويدل على ما قلناه إطباق الأمة فى الصدر الأول من المهاجرين والأنصار بعد الاختلاف الذى شجر بينهم ـ على أن الإمامة لا تصح إلا فى قريش .

وقول سعد بن أبى عبادة لأبى بكر وعمر عند الاحتجاج بهذه الأخبار وادكاره بها نحن الوزراء وأنتم الأمراء ».

فثبت أن الحق فى اجتماعها ، وأنه لا معتبر بقول ضرار وغيره ممن حدث بعد هذا الاجتماع[١] » .

هذا هو رأى القاضى الباقلانى عن اشتراط القرشية إنه يقول بها ويجعل ذلك ما أجمعت عليه الأمة وتواترت أخباره .

وابن خلدون يقول كذلك باشتراط القرشية ولكنه يذكر فيه خلافا ويقول :

« وأما شروط هذا المنصب فهى أربعة :

العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر فى الرأى والعمل واختلف فى شرط خامس وهو النسب القرشى .

ثم يفصل الأمر فى هذا الشرط الخامس فيقول :

وأما النسب القرشى فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا منا أمير ومنكم أمير بقول النبى صلى الله عليه وسلم الأئمة : من قريش .

وبأن النبى صلى الله عليه وسلم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ، ونتجاوز عن مسيئكم .

ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم .

فحجوا الأنصار،ورجعوا عن قولهم: منا أمير[٢]، ومنكم أمير ،وعدلوا عما كانوا هموا به من بيعة سعد لذلك .

---

(١) التمهيد ص ١٨٠ ويذكر سعدا بأنه ابن أبى عبادة وبقية المراجع سعد بن عباده .

(٢) المقدمة من الباب الثالث ، الفصل السادس والعشرون .

ولكنه بعد ذلك يذكر وجهة نظر من لايشترط القرشية وأن ذلك كان عندما رأى كثير من المحققين ضعف قريش وتلاشى عصبيتها بسبب ما نالهم من الترف والنعيم .

فاشتبه ذلك عليهم ، وذهبوا إلى نفى اشتراط القرشية » .

وعولوا على ظواهر فى ذلك : مثل قوله صلى الله عليه وسلم :

اسمعوا وأطيعوا وإن ولى عليكم عبد حبشى ذو زبيبه .

وهذا لاتقوم به حجة فى ذلك،فإنه خرج مخرج التمثيل والفرض للمبالغة فى إيجاب السمع والطاعة .

ومثل قول عمر لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته ، أو لما دخلتنى فيه الظنة .

وهو أيضا لا يفيد ذلك لما علمت أن مذهب الصحابى ليس بحجة[1] .

وأيضا فمولى القوم منهم ، وعصبية الولاء حاصلة لسالم فى قريش .

بعد ذلك يتعرض ابن خلدون للقائلين بنفى هذا الشرط فيقول :

« ومن القائلين بنفى اشتراط القرشية القاضى أبو بكر الباقلانى لما أدرك عليه عصبية قريش من التلاشى والاضمحلال ، واستبداد ملوك العجم من الخلفاء . فأسقط شرط القرشية ، وإن كان موافقا لرأى الخوارج ، لما رأى عليه حال الخلفاء لعهده .

وبقى الجمهور على القول باشتراطها[2] .

لقد تقدم لنا أن القاضى أبا بكر الباقلانى من الذين يشترطون القرشية . وابن خلدون يذكر أنه ينفى هذا الشرط .

---

(١) هذا ليس على إطلاقه وإنما يفصل .　　(٢) نفسه .

فهل عرف ابن خلدون له كتبا أخرى فى الموضوع فاعتمد عليها ؟

والدكتور محمد يوسف موسى[١] ينقل رأى ابن خلدون عن الباقلانى ثم لا يفيدنا برأيه فيما بين المقدمة والتمهيد من تناقض .

والباقلانى أشعرى - بل هو من مؤسسى المذهب - والأشعرية يذكرون الشرط ولا يذكرون فيه خلافا للباقلانى .

جاء فى المواقف بشرحه عن صفات الإمام :

« أن يكون قرشيا ، اشترطه الأشاعرة والجبائيان[٢] ، ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة .. ثم يقول المواقف بشرحه :

لنا قوله عليه السلام : الأئمة من قريش .

ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث ، فإن أبا بكر رضى الله عنه استدل به يوم السقيفة على الأنصار، حين نازعوا فى الإمامة ، بمحضر الصحابة فقبلوه ، وأجمعوا عليه ، فصار دليلا قاطعا ، يفيد اليقين ، باشتراط القرشية[٣] .

ولو كان البلاقلانى من الذين ينفون اشتراط القرشية لجاء ذلك فى المواقف لأن الباقلانى من العلماء الذين لايهمل رأيهم . وشارح المواقف متأخر عنه فى الوجود[٤] .

وبذلك ننتهى إلى أن الباقلانى يقول بشرط القرشية ولا ينفيه كما جاء فى المقدمة لابن خلدون .

* * *

(١) فى كتابه نظام الحكم فى الإسلام ص ٣٦

(٢) أبو على وابنه أبو هاشم وهما من كبار المعتزلة .

(٣) المواقف بشرح السيد ص ٣٥٠ ج ٨

(٤) قلت وشارح المواقف ولم أقل وصاحب المواقف لأن جملة : « اشترطه الأشاعرة والجبائيان » من كلام الشارح ، والشارح « السيد » توفى سنة ٨١٦ هـ والباقلانى توفى سنة ٤٠٣

تبقى بعد ذلك مسألة خاصة بإمامة على — كرم الله وجهه — وهى أن الخوارج - كما تقدم(١) - اعترفوا بإمامته قبل أن يحكم ، وينكرون إمامته بعد التحكيم .

كان الدفاع فى الماضى عن إمامة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، لأن الدفاع كان ضد الشيعة الذين يطعنون فى خلافتهم . ويمكن أن نقول إن خلافة الإمام على -كرم الله وجهه - من أولها حتى التحكيم مجمع عليها من عامة المسلمين ومن الشيعة والخوارج .

فعامة المسلمين يقولون بخلافة الأئمة الأربعة ، والشيعة يقدمون عليا على الخلفاء الثلاثة ، والخوارج يعترفون بهذه الخلافة قبل التحكيم ، ثم يكفرونه بعد التحكيم . والرد عليهم هنا بما روى عن الإمام على حيث قال مبينا وجهة نظره : « إنا والله ماقاتلنا أهل الشام على ماتوهم هؤلاء الضلال من التكفير والفراق فى الدين ، وماقاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة ؛ وأتاكم هذا منهم فى الفرقة ؛ وإنهم لإخواننا فى الدين ، قبلتنا واحدة .

ورأينا أننا على الحق دونهم ؛ وإنى لعلى عهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر أمرنى فيه بقتال الباغين والناكثين ، وإن الرشاد عندى أن يجمعنا الله وإياهم ؛ ومالهذا الأمر مثل الرفق ، عسى الله أن يجمع هذه الفرقة إلى ماكانت عليه من الجماعة .

فما كره الصلح من هؤلاء الضلال إلا من كان يكره الجهاد للعدو ويضنون بأنفسهم عن الحرب ، ويريدون الاعتداء على المسلمين .

لقد كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن القتل بين الآباء والأبناء والإخوان وذوى القرابات ، فما نزداد على كل مصيبة وكل شدة إلا إيمانا ونصرا للحق ؛ وسلمنا الأمر لله تعالى ، وصبرنا على ألم الجراح .

---

(١) ص   من هذا البحث .

ولكننا أصبحنا نقاتل إخواننا فى الإسلام على ما دخل فيهم من الزيغ والتأويل والشبهة، فإذا طمعنا فى خصلة يلم الله بها شعثنا، ونزلنا بها إلى التقية بيننا، ورغبنا فيها وأمسكنا عما سواها ... » ثم قطع الكلام .

وجميع ما قاله على[1] مفارق لما تعتقد الشيعة والشراة[2] فى أهل البصرة وصفين من اكفارهم وإخراجهم عن الإيمان، فلاعذر لمشنع فى الخلاف عليه والسرف والإغراق فى إكفار المحارب له على التأويل والقاعد عنه، والحال ما وصفناه[3] .

هذه هى وجهة نظر الإمام على - كرم الله وجهه - إنه يكره قتال المسلمين ولكنه يطمع فى ردهم إلى الجماعة، وهو لايكفرهم، والتحكيم لما يرجى من مصلحة من ورائه .. والقاضى عبد الجبار يقف ضد من يطعن فى على قائلا :

« إنهم مجمعون على أنه كان يصلح للامامة، وإنما ادعوا أنه أحدث ماخرج به عن أن يكون إماما، فالإجماع الذى ادعيناه قد حصل منهم »[4]، ويقول لمن يبرأ منه بسبب التحكيم .

إن الفعل المحتمل وقوعه حسنا أو قبيحا، وفى كونه كبيرا أو صغيرا، إن كان قبيحا لايجوز أن يزيل الولاية ولا أحكامها .

فمن كان ثابت الولاية بالوجه الصحيح لم يجز عند وقوع أمر من الأمور أن يزول عما وجب له، إذا كان ذلك الأمر بالمنزلة التى وصفناها »[5] .

والإمام على وردت فيه الأخبار المتواترة أنه من أهل الجنة، وهذا يوجب

---

(١) لازال كلام الباقلانى .

(٢) الشراه من ألقاب الخوارج « مقالات الإسلاميين » ص ٢٠٦ ج ١ والذى له سموا شراه قولهم : شرينا أنفسنا فى طاعة الله أى بعناها بالجنة ص ٢٠٧

(٣) التمهيد ص ٢٣٨ — ٢٢٩

(٤) المغنى ج ٢٠ القسم الثانى ص ٦٠

(٥) نفسه ص ٩٥ .

موالاته فى كل حال ، وأن نعلم « أن التحكيم الذى وقع منه ليس بكبير لأن الجمع بين اعتقاد كونه كبيرا وبين ماقدمناه من العلم . . . بفضله . . . يمتنع »[١] .

وعلى ـ كرم الله وجهه ـ كان يحارب لدفع الضرر عن الدين والدنيا وبعد رفع المصاحف واختلاف قومه فى الرأى وجد أن إستمرار الحرب متعذر وإزالة الخلاف من قومه ليس من الأمور السهلة وبذلك وجد نفسه أمام أمور لابد أن يختار أحدها .

أولا : أن يستمر على مناجزة القوم وحال أصحابه بتلك الصورة من الفشل .

ثانيا : أن يحارب من دخلت عليه الشبهة من أصحابه بأهل البصائر وذلك محظور عنده ، إذا أمكنه أن يرد هم عن شبههم من غير هذا الوجه وإذا كانوا غير منابذين له .

ثالثا : أن ينصرف عن القتال أصلا ، وذلك أعظم مضرة من الرضا بالتحكيم من وجوه كثيرة .

رابعا : الرضا بالتحكيم والضرر فيه أقل ، ويرجى معه عود الأمر إلى الصلاح : ومن هنا اختار التحكيم[٢] .

ولا وجه لمن يقول إن اختياره التحكيم دليل على شكه فى حقه وذلك لأن الأمر يختلف فى الاختيار عنه فى الاضطرار فقد ينطق الإنسان بكلمة الكفر ولا تدل على كفره حيث يكون مضطرا ، وأما فى حالة الاختيار فإنها تكون دليلا على كفره : « هذا لو سلم كونه[٣] دالا على الشك .

---

(١) نفسه ص ٩٥ — ٩٦ والعبارة فى النص فيها ألفاظ بدون فائدة حذفناها ليستقيم المعنى .

(٢) نفس المصدر (بتصرف) ص ١٢٠ (٣) أى التحكيم .

فكيف وقد علمنا أنه لايدل على ذلك ، لأنه قد يجوز أن يرضى بالتحكيم لإزالة الشبهة عن قلب غيره . وإن كان على ثقة بيقين وبصيرة »[١] .

وعلى ذلك فإنه مامن شبهة ترد على الإمام على إلا وهى مردودة ، ونختم الموضوع بهذه الشبهة وردها .

لقد قالوا :

« إن الحكم الظاهر يجب أن يمضى ولا يتوقف فيه كجلد الزانى ، وحد السارق ، فلماذا توقفتم فى الامامه وحكمتم الرجال ؟

فقال لهم عند ذلك :

إنما يجب فيما لا شبهة فيه عند أحد ، فأما عند الشبهة فقد يجوز التوقف وأن الباغى من الفريقين معاوية وأصحابه مما قد تجوز فيه الشبهة فلذلك صح التحكيم

وهذه الجملة أبين ما نورد على القوم[٢]

وبذلك ننتهى إلى أن عليا رضى الله عنه فعل ما يراه متفقا مع دينه وهى كلها أمور اجتهادية ، قد تأتى نتيجتها كما أريد منها وقد تختلف عن النتيجة المتوقعة

أما أن نتناول شخصا بالتكفير بسبب مسأله اجتهادية فهو مما لايرضاه الشرع

هذا إذا كان شخصا من عامة الناس ،

فكيف إذا كان شخصا مثل على بن أبى طالب

* * *

ان صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم يجب أن يبقوا دائما محل الاجلال والتكريم من نفس كل مسلم

---

(١) نفسه ص ١٠٣ على أن الذى دعا عليا إلى الرضا بالتحكيم دعاه بعينه، إلى الرضا بتحكيم أبى موسى ، فلم يفعل ذلك باختياره وإنما فعله للضرورة » نفسه صـ ١٠٥

(٢) نفسه صـ ١٠٥ .

وانا نحكم عليهم الآن متأثرين بروايات أغلبها مدسوس عليهم فيجب ألا نتسرع فى الحكم

وإن الحروب الأهلية فى كل مكان تكون سببا فى اختلاط الأمور وهذا ما كان وقت الفتنة حتى صدق على الأمة حينئذ المثل القائل

« اختلط الخاثر بالزباد »[1]

وبذلك ننتهى إلى أنه لا يجوز أن نخوض فى أديان القوم وبيننا وبينهم كل هذه القرون ، وكل هذه الروايات

وكل ما نقوله هو أن من ثبت صلاحه بيقين لا يرتفع صلاحه بشك وليس أفضل من هؤلاء الصحابة فكيف نشك فى دينهم بسبب روايات لا نعلم فاسدها من صالحها .

إننى أريد أن أختم هذه المناقشة بجملة عن الإمام الشافعى وغيره من السلف ملكت على كل تفكيرى وهى :

« تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا »[2] .

---

(١) مثل يضرب للقوم يقعون فى التخليط من أمرهم وخثر اللبن خثرا وخثورا ، وخثرانا ثخن وغلظ والزباد الزبد وزباد اللبن مالا خير فيه (المعجم الوسيط) .

(٢) المواقف صـ ٣٧٤ جـ ٨ .

الفصل الثالث

المرجئة

كانت الشيعة والخورج من الفرق السياسية وكل منهما له رأى معين — كما تقدم — يحاول تنفيذه بالسيف .

فالشيعة يحملون السيف فى نصرة آل البيت ، ويخرجون لمحاربة أعدائهم بعد أن حكموا على هؤلاء الأعداء بالكفر .

والخوارج يرون من عداهم كفارا يجب قتالهم ، وأن هذا القتال فى سبيل الدين والقتيل فيه شهيد .

وكان القتال — فى كل هذا — يدور بين جيشين من المسلمين(١) كل منهما يعتقد أن مقابله كافر يستحق القتل .

ولا شك أن هذا أزعج عقلاء المسلمين الذين رأوا أن الأمة تسير فى سبيل الفناء .

وهنا حاولوا بحث الأمر من جديد ، لمحاولة تهدئة النفوس ورأوا أن الإنسان المسلم له حالان .

الحال الأولى : فى الدنيا وفيها لا نكفره بسبب عمل يعمله أو رأى يراه إلا إذا كان الرأى تجمع الأمة على تكفير من صدر منه .

الحال الثانية : فى الآخرة وهناك يكون الإنسان متروكا لحكم ربه فيه .

---

(١) الكلام هنا فى المخلصين من الفريقين وأما الذين أشعلوا الفتنة لمجرد الكيد للاسلام فلا مانع أن يكونوا قد قسموا أنفسهم، بعضهم مع الشيعة ، وبعضهم مع الخوارج، يلتقون ليلا ويتظاهرون بالحرب نهارا .

إذاً فالمرجئة فى مجموعهم كان كل همهم إزاحة وصمة الكفر عن المسلم فى الدنيا حتى لا يكون مستحقا للقتل فى نظر مخالفه .

وإذا سار المسلمون على هذا فإن الحرب بين المسلمين ستضع أوزارها .

فإذا قالوا لا تضر مع الايمان معصية ، أى لا تضر فى وصف المؤمن بالإيمان فى الدنيا ، كما أن الكافر كافر مهما أتى من طاعات (١) .

وهذا الرأى كانت تنتظره البيئة الإسلامية بعد أن تشعب الخلاف وكثرت الفرق وانعدم التروى فى التفكير أو كاد ، وبعد أن أصبح الحكم بالطرد من رحمة الله أمراً لا يكلف صاحبه أكثر من كلمة يقولها وتولى كل فريق لعن مخالفه والرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن وصف المسلم بالكفر أو لعنه .

قال عليه الصلاة والسلام :

إن العبد إذا لعن شيئا صعدت اللعنة إلى السماء فتسد أبواب السماء دونها ، فتنزل إلى الأرض فتسد أبواب الأرض دونها ، ثم تذهب يمينا وشمالا ، حتى إذا لم تجد مساغا رجعت إلى الذى لعن (بكسر العين) إن كان يستحقها ، وإلا رجعت إلى الذى لعن (بفتح العين) .

هذا جزاء لعن شيء أى شيء فما بالك بلعن المسلم والحكم عليه بالكفر .

بعد هذا نعود إلى أصل التسمية .

يقول الزمخشرى :

أرجأت الأمر ، وأرجيته : أخرته ، ومنه المرجئة (٢) .

وفى لسان العرب .

والارجاء التأخير مهموز . ومنه سميت المرجئة . . . . .

والمرجئة صنف من المسلمين ، يقولون . الإيمان قول بلا عمل .

---

(١) سيأتى تفصيل هذا والرد على من يرى المرجئة تنتهى إلى الإباحية ص ٢٠٢ .

(٢) أساس البلاغة .

كأنهم قدموا القول وأرجئوا العمل أى أخروه .

لأنهم يرون أنهم لو لم يصلوا ، ولم يصوموا انجاهم إيمانهم .

ثم يقول : قال ابن الأثير :

وفى الحديث ذكر المرجئة ، وهم فرقة من فرق الإسلام يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة .

سموا مرجئة لأن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصى أى أخره .

قلت(١) : ولو قال ابن الأثير هنا :

سموا مرجئة لأنهم يعتقدون أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصى كان أجود .

والفرق ظاهر بين قول ابن الأثير وقول صاحب لسان العرب .

فالأخير يريد أن يحتاط فيقف عند رواية معتقدهم .

وقبل أن ندخل فى مصطلحات المذهب .

نقول إن فكرة الإرجاء بمعنى التأخير أى تأخير الحكم أو بمعنى آخر ترك الحكم بالكفر على المجموعات المتنازعة من المسلمين .

هذه الفكرة كانت موجودة من وقت مبكر .

فالفتنة — كما تقدم — تركت مجموعات من المسلمين لا يدرون ماذا يفعلون .

هم كانوا على استعداد لدفع ثمن الدخول مع أحد الفريقين لو كان هذا الثمن هو النفس والدنيا فقط .

ولكن ليس الأمر كذلك بل نجد الشرع يبين أن الثمن قد يكون أكبر من هذا ، إنه السعادة الأخروية .

وليس من السهل أن يضحى المسلم بالدار الآخرة .

روى مسلم عن الأحنف بن قيس :

---

(١) قائل قلت هو صاحب لسان العرب .

قال : خرجت وأنا أريد هذا الرجل ، فلقينى أبو بكرة .

فقال : أين تريد ياأحنف ؟

قال : قلت : أريد نصر ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعنى عليا »

قال : فقال لى : ياأحنف ارجع فإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :ـ

اذا تواجه المسلمان بسيفيها فالقاتل والمقتول فى النار .

قال : فقلت أو قيل يارسول الله هذا القاتل ، فما بال المقتول ؟

قال : إنه قد أراد قتل صاحبه . وتقرأ الأمام النووى فى شرحه للحديث فتجده أقرب إلى الارجاء وإن كان لا يصرح بهذا اللفظ .

يقول : معنى تواجها ضرب كل واحد وجه صاحبه ، أى ذاته ، وجملته وأما كون القاتل والمقتول من أهل النار فمحمول على من لا تأويل له ويكون قتالهما عصبية ونحوها .

ثم كونه فى النار معناه مستحق لها ، وقد يجازى بذلك وقد يعفو الله تعالى عنه هذا مذهب أهل الحق . . .

واعلم أن الدماء التى جرت بين الصحابة رضى الله عنهم ليست بداخلة فى هذا الوعيد .

ومذهب أهل السنة والحق : احسان الظن بهم ، والامساك عما شجر بينهم وتأويل قتالهم ، وأنهم مجتهدون متأولون لم يقصدوا معصية ، ولا محض الدنيا بل اعتقد كل فريق أنه المحق ، ومخالفه باغ ، فوجب عليه قتاله ليرجع إلى أمر الله .

وكان بعضهم مصيبا ، وبعضهم مخطئا معذورا فى الخطأ ، لانه لاجتهاد ، والمجتهد إذا أخطأ لا إثم عليه .

وكان على رضى الله عنه هو المحق المصيب فى تلك الحروب .

هذا مذهب أهل السنة .

وكانت القضايا مشتبهة حتى ان جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ، ولم يقاتلوا ، ولم يتيقنوا الصواب ثم تأخروا عن مساعدته منهم .

هنا نجد الامام النووى يأمرنا باحسان الظن بالمتقاتلين أو بمعنى آخر السكوت عن وصفهم بوصف مسىء وبرغم أنه ينص على أن عليا هو المصيب فانه لم يرض أن يصف الطرف الآخر بالخطأ .

ثم يبين أن مجموعة من الصحابه تحيروا فلم يعرفوا الصواب أين هو . وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر باعتزال الفتنة . قال عليه السلام فيما رواه مسلم انها ستكون فتن ، ألا ثم تكون فتنة ، القاعد فيها خير من الماشى فيها ، والماشى فيها خير من الساعى اليها الا فإذا نزلت أو وقعت ، فمن كان له إبل فليلحق بابله ومن كان له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه

قال : فقال رجل يارسول الله أرأيت من لم يكن له إبل ولا غنم . ولا أرض ؟

قال : يعمد الى سيفه فيدق على حده بحجر ثم لينج إن استطاع النجاء اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت .

قال : فقال رجل : يارسول الله أرايت إن اكرهت حتى ينطلق بى إلى أحد الصفين ، أو احدى الفئتين فضربنى رجل بسيفة أو يجىء سهم فيقتلنى ؟

قال : يبوء باثمه وإثمك ويكون من أصحاب النار ، والامام النووى فى شرح الحديث يبين أن من العلماء من احتج بهذا الحديث وأمثاله على عدم القتال فى الفتنة بكل حال ،

ثم يقول : وقد اختلف العلماء فى قتال الفتنة فقالت طائفة . لا يقاتل فى

فتن المسلمين ، وإن دخلوا عليه بيته وطلبوا قتله فلا يجوز له المدافعة عن نفسه ، لأن الطالب متأول وهذا مذهب أبي بكرة الصحابي رضى الله عنه وغيره وقال ابن عمر ، وعمران بن الحصين رضى الله عنهم ، وغيرهما . لا يدخل فيها لكن إن قصد ، دفع عن نفسه ثم يقول الامام النووى .

فهذان المذهبان متفقان على ترك الدخول فى جميع فتن الاسلام وقال معظم الصحابة والتابعين ، وعامة علماء الاسلام يجب نصر المحق فى الفتن ، والقيام معه بمقاتلة الباغين كما قال تعالى فقاتلوا التى تبغى الآية . وهذا هو الصحيح وتتأول الاحاديث على من لم يظهر له المحق . أو على طائفتين ظالمتين لا تأويل لواحدة منهما .

ولو كان كما قال الأولون . لظهر الفساد واستطال أهل البغى [1] هنا نجد من الصحابة ومن العلماء من لم يتبين الطريق الذى يجب أن يسلكه .

وبالتالى هو متوقف فى الحكم على الفريقين تارك أمرهما إلى الله سبحانه . واذا فانه عند النظرة الفاحصة نجد أن هذا الذى فوض الأمر لله ولم يحكم نجد أنه من المرجئة أو على الأقل لا يختلف كثيرا عنهما .

وقد تقدم أن الأمام الشافعى لم يرض أن يحكم على المختلفين بحكم وهو يقول بما قال السلف :

تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا [2] .

فالإمام الشافعى يرى عدم اصدار حكم ، وترك الامر لله .

---

(١) مسلم بشرح النووى كتاب الفتن وأشراط الساعه والآية «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ان الله يحب المقسطين »

(٢) المواقف ص ٣٧٤ — ٨

ونقول : ما الفرق بين هذا وبين المعنى المفهوم من الارجاء ؟

ويظهر من التاريخ أن هناك مجموعات كانت تتهم بالخروج ومع ذلك هى ترجو السلامة .

مثل مرداس أبى بلالى الذى كان يقول : أريد أن أهرب بدينى ، ودين أصحابى هؤلاء ، من أحكام الجورة والظلمه . ثم يقول: فانى لا أجرد سيفا ، ولا أخيف أحدا ولا أقاتل إلا من قاتلنى .

وأرسل اليهم عبد الله بن زياد أسلم بن زرعه الكلابى ليقاتلهم ، فلما صار اليهم صاح به أبو بلال :

اتق الله يا أسلم ، فانا لا نريد قتالا ، ولا نحتجن [١] مالا فما الذى تريد ؟

قال : أريد أن أردكم إلى ابن زياد

قال : إذا يقتلنا

قال : وإن قتلكم

قال : أفتشركه فى دمائنا ؟

قال نعم ، إنه محق وأنتم مبطلون

قال أبو بلال : وكيف هو محق ، وهو فاجر يطيع الظلمه ؟ . ثم حملوا عليه حملة رجل واحد . فانهزم هو واصحابه [٢] .

لقد اختلطت عليه وعلى أمثاله الأمور فهو يجد حكاما ظالمين فكيف يطيعهم ؟ ثم هو لا يريد أن يحمل سيفا ومن أجل هذه الحيره يقول :

---

(١) احتجن المال جمعه . ومال غيره اقتطعه وسرقه .

(٢) مختار العقد الفريد ص ١٢٧ ونفس المصدر يروى ان مرداسا هذا « مضى حتى نزل آسك وهو ما بين «رامهرمز» و«ارجان» فمر به مال يحمل إلى ابن زياد وقد بلغ أصحابه أربعين رجلا فحط ذلك المال وأخذ منه عطاءه وأعطيات اصحابه ورد الباقى على الرسل وقال : قولوا لصاحبكم انما قبضنا أعطياتنا » وهذا لا يرضى الحكام ولولا أمثال هذا العمل لاعتبرناه ممن اعتزلوا الفتنة قطعا

واقه إن الصبر على هذا لعظيم . وإن تجريد السيف، وإخافة السبيل لعظيم، ولكننا ننتبذ عنهم ، ولانجرد سيفا ، ولا نقاتل إلا من قاتلنا »[١] .

بم نسمى هذا ؟

إننى لم آت بهذا المثل لأقول إن هؤلاء (مرداس وأصحابه) من المرجئة ، بل لأقول إن الكثيرين كانوا فى حيرة من أمرهم ، وكانوا يتجهون إلى اعتزال الفتنة .

ولكن هؤلاء الذين يعتزلون الفتنه كان بعضهم يتعرضون للحكم على المخالف كما نجده هنا عند مرداس حين يصف القوم بالظلم .

وكان البعض الآخر لايتعرض لهذا الحكم حين يكون القتال بين قوم علم عنهم صلتهم القوية بالإسلام كالصحابة رضوان الله عليهم .

وفى هذا الجو الذى يمتلىء بالميل إلى اعتزال الفتنة لم يكن غريبا أن تنشأ المرجئة الذين لايرضون أن يحكموا على أحد بالكفر إلا إذا كان حقيقاً بوصف الكفر .

والذى يأخذ مذهب المرجئة بالنظرة السريعة ربما يظن أن القوم أخرجوا الأعمال نهائيا من الاعتبار ، أى يعمل الإنسان ماشاء وهو من أهل الجنة ، ومن هنا شاعت العبارة التى رويت عنهم :

لاتضر مع الإيمان معصية كما لاتنفع مع الكفر طاعة[٢]، وشارح المواقف يأتينا بعبارة كأنها نص فى هذا عندما يقول — مقارنا بين مذهبي الأشعرية والمرجئة — :

---

(١) نفسه ص ١٣٦ .

(٢) قال السيد فى التعريفات : « المرجئة قوم يقولون : لايضر مع الإيمان معصية، كما لاينفع مع الكفر طاعة » وهذه العبارة بعمومها هكذا قد تعطى أن المؤمن مهما ارتكب من المعاصى فهو ناج كما أن الكافر مهما فعل من الطاعات فلن ينتفع بها وسيظهر أن الأمر ليس هكذا بالنسبة للمؤمن عند المرجئه .

« قال الآمدى : إذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فإجماع أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنه لايجب على الله ثوابه ولاعقابه . فإن أثابه فبفضله ، وإن عاقبه فبعدله . بل له إثابة العاصى وعقاب المطيع أيضا .

وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط الزلات ، فلا عقاب على زلة مع الإيمان ، كما لا ثواب لطاعة مع الكفر[1] » .

هذا مايقوله السيد فى شرحه للمواقف :

إنه يفيد بظاهره أن المؤمن لا يعاقب على ذنب يرتكبه .

أى أن المرجئة — كما تفيد هذه العباره — لاتقيم وزنا للأعمال فى نجاة الإنسان أمام ربه يوم القيامه .

كما تفيد عبارة السيد أن هـــذا هو رأى المرجئة جميعهم لأنه لم يستثن فى كلامه[2] .

ولامانع أن يفهم البعض أن المرجئة إباحية أو أقرب إلى الإباحية[3] .

وحقيقة مذهب المرجئة ليس هكذا . إنهم عند تحليل مذهبهم يقتربون من جمهور الأمه .

فمن ناحية الحكم بالكفر .

تراهم يحاولون الابتعاد عن وصف أحد بالكفر بسبب ذنب يرتكبه كمحاولة منهم لتخفيف أثر المذاهب الأخرى كالخوارج والشيعة ، ومن هنا نرى « أكثر المرجئة لايكفرون أحدا من المتأولين . ولايكفرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره »[4] .

---

(١) ص ١٣٩ جـ ٨ .

(٢) لايأتى هنا الدفاع بأن المهمله فى قوة الجزئية كما هو واضح .

(٣) سيأتى ص ٢٠٦ فى دفاع الدكتور حموده غرابة عن الأشعرى ضد المرجئة أنه (د . غرابه) يرى أن مذهب المرجئة يؤدى إلى الإباحيه ثم يرد عليهم وكأن هذه التهمه تلازم جميعهم

(٤) مقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ جـ ١ :

« وأجمعت المرجئة بأسرها أن الدار دار إيمان وحكم أهلها الإيمان إلا من ظهر منه خلاف الإيمان »[١] .

هذا هو رأيهم فى التكفير : إنهم يقفون ضد من ينصب من نفسه قاضيا على الأمة فى عقائدها ثم منفذا للحكم الذى حكم به ، يقفون ضد من يقول : هذا الفعل كفر . وفلان ارتكب هذا الفعل فهو كافر ، والكافر يستحق القتل.

وبناء على كل هذا يقوم بتنفيذ القتل فى هذا الكافر حسب زعمه .

المرجئة يقفون ضد هذا ويرون الحكم بما سبق عنهم .

وبذلك يصونون تلك الدماء التى كانت تراق .

هذا فى الدنيا أما فى العقاب الأخروى فإنهم لا يختلفون عن جمهور الأمة كثيرا .

فنرى آراءهم فى فجار أهل القبلة كما يأتى[٢] :

منهم من يرى : أنه محال أن يخلد الله الفجار من أهل القبلة فى النار .

لقول الله عز وجل : (٩٩ : ٧ ، ٨) :

فمن يعمل « مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » .

وأنهم يصيرون إلى الجنة — إن أدخلهم الله النار — لامحالة .

ومنهم من يرى : « أنه جائز أن يدخلهم الله النار ، وجائز أن يخلدهم الله فيها إن أدخلهم ، وجائز ألا يخلدهم » .

ومنهم من يرى : « أن الله عز وجل يدخل النار قوما من المسلمين . إلا أنهم يخرجون بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويصيرون إلى الجنة لامحالة » .

ومنهم من يرى أنه « جائز أن يعذبهم الله ، وجائز أن يعفو عنهم ، وجائز ألا يخلدهم .

فإن عذب أحدا عذب من ارتكب مثل ما ارتكبه . وكذلك إن خلده .

---

(١) نفسه ص ٢٢٥ (٢) يرجع فى هذا إلى مقالات الإسلاميين ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ج ١ .

وإن عفا عن أحد عفا عن كل من كان مثله » .

ومنهم من يرى أنه جائز أن يعذبهم الله ، وجائز ألا يعذبهم ، وجائز أن يخلدهم ، ولا يخلدهم ، وأن يعذب واحدا ويعفو عمن كان مثله .

كل ذلك لله عز وجل أن يفعله .

هذه هي مذاهب فرق المرجئة ، ولا نرى فيها إهمالا للأوامر والنواهي . وكونهم لم يدخلوا الأعمال في الإيمان لا يدل على حكمهم بالنجاة عن ترك العمل .

بل كل ما في الأمر أنهم لا يحكمون عليه بالكفر في الدنيا ، فلا يهدرون دم من لم يعمل ، ولا يطبقون عليه أحكام الكفار .

وفضيلة الدكتور حموده غرابه (رحمه الله) في كتابه (أبو الحسن الأشعري) يقول[1] :

الناظر في مذهب الأشعري في الإيمان يجده وسطا بين آراء متعدده .

فالكرامية[2] وبعض المرجئة ، يرون أن الإيمان (إقرار باللسان) فقط .

أما جمهور المرجئة فيرون أنه إقرار باللسان واعتقاد بالقلب .

وإن كان الطرفان يجمعان على أن العمل لا دخل له في الإيمان . وأن من أقر بلسانه فقط على الرأي الأول ، أو أقر بلسانه وصدق بقلبه ، فهو ناج ، ومصيره إلى الجنة ، مستشهدين على ذلك بأدلة كثيرة ، من الكتاب والسنة :

كقوله تعالى :

---

(١) ص ١٧٥ وذلك في محاولة منه لتفضيل مذهب الأشعري على كل المذاهب الأخرى ونرى أنه لم يوفق في مذهب المرجئة والكرامية الذين هم من المرجئة أيضا .

(٢) قال الإمام الرازي في تفسيره أول البقرة (يؤمنون بالغيب) قال عن الكرامية : «إن الإيمان هو مجرد الإقرار باللسان وهو قول الكراميه وزعموا المنافق مؤمن الظاهر ، كافر السريره فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة » .

« لايصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى » .

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « من شهد ألا إله إلا الله حرم الله عليه النار » اهـ

فنجده هنا جمع بين حكمهم بإيمان الشخص وحكمهم بنجاته يوم القيامة . ويجعل ذلك إجماعا .

والمتتبع لرأيهم فى فجار أهل القبلة الذى قدمناه يعلم أن المرجئة لايحكمون بنجاة إنسان بمجرد حكمهم بإيمانه[1] .

ولكن إذا أردنا التدقيق فإننا يجب أن نفصل فلا نجعل حكما واحدا يعم الجميع .

وعند ذلك سنجد القليل منهم هم الذين لايظهرون اهتماما بالأعمال بجانب الإيمان .

وهم الذين يقولون :

« ليس فى أهل الصلاة وعيد ، وإنما الوعيد فى المشركين[2] .

قالوا : وقول الله عز وجل (٤ : ٩٣) (ومن يقتل مؤمنا متعمدا) وماأشبه ذلك من أى الوعيد فى المستحلين دون المحرمين .

قالوا . فأما الوعد من الله فهو واجب للمؤمنين والله جل وعز لايخلف وعده ، والعفو أولى بالله ، والوعد ، لهم قول الله (٥٧ : ١٩) (والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون) .

وقوله (٣٩ : ٥٣) : (قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا

---

(١) انظر إلى قول الرازى في الهامش السابق : « نثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة .

(٢) الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما » النساء : ٩٣

من رحمة الله) الآية[١] .

وما أشبه ذلك من آى القرآن .

وزعم هؤلاء أنه كما لاينفع مع الشرك عمل كذلك لايضر مع الإيمان عمل ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة[٢] .

هذا رأى لبعض المرجئة ولكنه ليس رأى جميع المرجئة بل هو رأى فرقة واحدة من سبعة[٣] ، اختلفوا فى الأخبار إذا وردت عن الله سبحانه .

وبقيه فرقهم تبتعد أو تقترب من هـــذا فنهم من يكاد يتفق مع الأشعرية فيرى .

أنه « إذا جاء الخبر من الله سبحانه أنه يعذب القاتلين والآكلين أموال اليتامى ظلما وأشباههم من أهل الكبائر وقفنا فى عذابهم .

لقول الله عز وجل (٤ : ٤٧ ، ١١٦) : (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) .

وقالت هذه الفرقة : جائز أن يخبر الحكيم الصادق بالخبر ، ثم يستثنى منه فيكون له أن يفعل . وله ألا يفعل ، للاستثناء ويكون صادقا وإن هو لم يفعل ولا يكون ذلك مستنكراً فى اللغة ولا كذبا[٤] » .

إنهم فى ذلك يرجعون الأمر إلى مشيئة الله سبحانه فلم يسقطوا فائدة العمل .

---

(١) الآية (قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم) الزمر ٥٣

(٢) مقالات الإسلاميين ٢٢٨ ج ١ .

(٣) حسب تقسيم الأشعرى فى المقالات.

(٤) مقالات الإسلاميين ص ٢٥٢ — ٢٢٦ ج ١

ولكن المرحوم الأستاذ الدكتور حموده غرابه بعد أن قال الرأى السابق عن المرجئة قال عن النتيجة التى تلزمه :

« واسقاط العمل رأسا ، وإبطال فائدته كما يرى الطرفان جميعا[1] إبطال للتكاليف. وإلغاء لآيات الوعيد، مع منافاته لحكم العقل الذى يقضى بعدم التسوية بين الظلم والعدل .

وبذلك نطق الشرع « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض : أم نجعل المتقين كالفجار » ؟

« أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء مايحكمون » .

ومع هذا فإن إسقاط العمل أصلا يتنافى مع الهدف المقصود من الرسالة وهو إصلاح البشر لأن فيه تجريئا على الشر »[2] .

فهل مذهب المرجئه فيه إجماع على شىء من هذا الذى ذكره ورتب النتائج التى جاء بها ؟

والعجيب أنه بعد أن يذكر مذهب المرجئة والنتائج السيئة التى رآها تلزمه يقول عن مذهب الإمام الأشعرى .

« إن الإيمان هو الاعتقاد الجازم بكل ماثبت مجيئه بالضرورة من عندالله تعالى على لسان رسوله ، مع الرضا بهذه العقيدة ، والارتياح لها .

أما الإقرار باللسان فليس جزءا من الإيمان ، وإن كان ضروريا من العبد لإجراء أحكام المؤمنين عليه .

أما العمل فمن أدى الفرائض، واجتنب الكبائر ، والصغائر فهو من السابقين

---

(١) أى المرجئة والكرمية كما يقول :

(٢) أبو الحسن الأشعرى ص ١٧٥ — ١٧٦

الأولين ، ومن أدى الفرائض واجتناب الكبائر وفعل الصغائر فهو من الناجين ومن أدى الفرائض وارتكب كبيرة ثم تاب عنها كان من أولئك الذين يتمتعون بعفو الله عنهم ، ثم يقول .

وأما من لم يؤد الفرائض أو ارتكب الكبائر ولم يتب ، فهو إلى الله إن شاء عذبه ، وفى ذلك خلاف الكرامية والمرجئة ، وإن شاء عفا عنه ، وفى ذلك خلاف المعتزلة والخوارج .

وبذلك يمكن الجمع بين آيات الوعد والوعيد ، وتصلح حال النفوس المؤمنة ، فلا تفريط فى الواجبات يجرئ على المعصية ، ولا إفراط فى الشدة يحرم الناس من أمل العفو إذا وقعت منهم بعض الزلات عند هزيمة عقولهم أمام شهواتهم »(1) .

والمتأمل لما رواه كمذهب الإمام الأشعرى لايرى فيه فرقا بين ماجئنا به كرأى لفرقة من فرق المرجئة(2) .

* * *

بعد ذلك نرجع إلى رأى المرجئة فى الإيمان .

هناك من المرجئة من يعتمد على مجرد المعرفة فى الإيمان .

فالإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ماجاء من عند الله ثم بعد ذلك لا ينظرون إلى مابعد المعرفة من إقرار باللسان أو خضوع بالقلب والكفر بالله هو الجهل .

وهناك من يرى المعرفة بالله فقط ولكنه لايؤمن بالله إذا جاء الرسول إلا إذا آمن بالرسول .

---

(1) نفسه ص ١٧٨ — ١٧٩ وهذا رأى كثير ممن يكتبون فى المقارنة بين مذهبى الأشعرية والمرجئة .

(2) إرجع إلى ص ٢٠٥ من هذا البحث .

والنطق باللسان بكلمة الكفر ليس كفرا ولكنه لا يصدر إلا من كافر .

ولكن منهم من يشترط مع المعرفة بالله الخضوع له ، ويرون أن إبليس كان عارفا بالله ، ولكنه كفر باستكباره على الله .

والقول بأن الإيمان هو المعرفة يقول به عدد من فرقهم[١] .

ولكن منهم من يقف عند المعرفة ومنهم يضيف إلى المعرفة أمورا أخرى كالإقرار والخضوع والمحبة والإقرار بما جاء من عنده .

وهنا نقف مع يرى أن الإيمان هو المعرفة .

فمن أضاف إلى المعرفة الخضوع فلا إشكال .

وأما من يكتفى بالمعرفة فهل معنى هذا أن كل من عرف الله فهو مؤمن حتى ولو كان كمعرفة إبليس ؟

لا أعتقد أنهم يذهبون إلى هذا كل ، وإن كان كلام الجهمية يشعر بهذا عندما يذهبون إلى أن من جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده .

ولذلك نسألهم : فإن أرادوا أن الإيمان محله القلب واللسان دليل عليه ونطق اللسان دليل على ما فى القلب كالفرقة الأخرى فلا مانع .

وإلا فكيف يعتبر مؤمنا من نطق لسانه بالكفر بلا عذر .

ونسأل ما المراد بالمعرفة ؟

هنا نذكر رأى سقراط فى الفضيلة وتلك العلاقة الوثيقة عنده بين الفضيلة والمعرفة[١] .

ومن كلام سقراط جملتان .

---

(١) يقول الإمام الرازى عند تفسير قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » يقول : « وأما أهل الحديث فذكروا وجهين الأول أن للمعرفة إيمان كامل وهو الأصل ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة » الخ .

(٢) ارجع إلى تاريخ الفلسفة الغربية : راسل ص ١٥٧ .

١ — لا يعمل الإنسان الشر باختياره .

٢ — الفضيلة ثمرة العلم :

فالإنسان عند سقراط يسلك السبل المؤدية إلى السعادة بعد معرفة طبيعتها معرفة واضحة . أما الشر فهو الحيدة عن ذلك .

وعلى ضوء هذا يكون معنى الجملة الأولى .

لا ينصرف الإنسان عن سعادته باختياره .

(لأن العاقل لا يختار طريق الجحيم على طريق السعادة إلا جاهلا أو منخدعا)

وبذلك تزول غرابة الجملة الأولى بل تصبح بديهية .

كذلك يفهم الإنسان بسهولة كيف تكون الفضيلة ثمرة العلم .

فإن من يجهل طبيعة السعادة الحقيقية ، ويجهل السبل والطرق الموصلة إليها ، لا يمكنه إلا أن يخطىء ما يبحث عنه .

ولكنه إذا عرف السعادة ، وعلم السبل الموصلة إليها فكيف يتصور انصرافه عن الخير الذي يتطلع إليه بطبيعته والذي يعمل محقا ، على نيله .

أليس ذلك هو عين ما ينقله « اكزونوفون » من كلام سقراط :

إن من يميز من بين كل الأعمال الممكنة العمل الذي يتلاءم مع مصلحته ، فإنه لا يتردد في الاختيار .

وحينما يعمل الإنسان الشر فإنه يكون جاهلا بمقدار ما هو آثم »(١) .

بعد هذا نقول :

إذا كان من يرون أن الإيمان هو المعرفة يذهبون - كما ذهب سقراط في الفضيلة والمعرفة — إلى أن الإنسان ما دام قد عرف ربه فلا بد أن يؤمن به لأنه لا يمكن لعاقل أن يكفر بربه مع علمه به وبعظمته وبما عنده .

---

(١) المشكلة الاخلاقية والفلاسفة ص ٤٤ وما بين قوسين من الهامش والأشعري يذكر أبا حنيفة من المرجئة هو وأصحابه ورأيهم أن الإيمان هو « المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول ، والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير ص ٢١٩ ٢٢١ مقالات.

إذا كانوا يرون هذا فإنه لا مانع من هذا الرأى فإن المعرفة اليقينية تنتج الإيمان .

ويكون ما ذكروه بعد ذلك من الاقرار والخضوع والمعرفة بالرسل والانبياء يكون هذ تابعاً لمعرفة الإنسان بربه .

ونأتى إلى الفرقة الأخيرة منهم وهى .

التومنية (المعاذية) أصحاب « أبى معاذ التومنى .

يرون « أن الإيمان ما عصم من الكفر ، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافراً .

فتلك الخصال التى يكفر بتركها أو بترك خصلة منها إيمان ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض إيمان .

وكل طاعة إذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره ، فتلك الطاعة شريعة من شرائع الإيمان، تاركها ـ ان كانت فريضة ـ يوصف بالفسق، فيقال إنه فسق ، ولا يسمى بالفسق ولا يقال فاسق .

وليس تخرج الكبائر من الإيمان إذا لم يكن كفر .

وتارك الفرائض مثل الصلاة والصيام والحج على الجحود بها والرد لها والاستخفاف بها كافر بالله .

وإنما كفر للاستخفاف والرد والجحود .

وإن تركها غير مستحل لتركها ، متشاغلا ، مسوفا ، يقول : الساعة أصلى وإذا فرغت من لهوى ومن عملى ، فليس بكافر . إذا كان عزمه أن يصلى يوماً من الأيام ووقتاً من الأوقات . ولكن نفسقه .

وكان أبو معاذ يزعم : أن من قتل نبياً أو لطمه كفر ، وليس من أجل اللطمة والقتل كفر ، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له

وكان يزعم أن الموصوف بالفسق من أصحاب الكبائر ليس بعدو لله ، ولا ولى له [1] » .

---

(١) مقالات الإسلاميين ص ٢٢١-٢٢٢ .

تعقيب :

وبذلك تنتهى من المرجئه وحينما ندرس الأشعرية فإننا سنجد أن المرجئة هم الذين مهدوا السبيل لهم .

وأعتقد أن رأى هذه الفرقة الأخيرة منهم ، لا تبتعد كثيراً عن مذهب الأشعرية فى النظرة إلى العمل .

والإمام الرازى يأتى — فى تفسيره — بالمذاهب فى الإيمان وعند أحد هذه المذاهب يقول :

وأما أهل الحديث فذكروا وجهين :

الأول أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل ، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حـــدة .

وهذه الطاعات لا يكون شىء منها إيمانا إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذى هو المعرفة

وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر ، ثم كل معصية بعده كفر على حده ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً مالم توجد المعرفة والاقرار ، ولا شيئا من المعاصى كفراً ما لم يوجد الجحود والانكار لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب .

وهنا أقول : هل نرى فرقا كبيراً بين المرجئة وغيرهم ؟

الفصل الرابع

الجبرية

قال السيد فى التعريفات .

الجبرية هو من الجبر ، وهو : اسناد الفعل إلى الله تعالى .

والجبرية اثنان : متوسطه ، تثبت للعبد كسبا فى الفعل كالأشعرية وخالصة لا تثبت كالجهمية (١)

والكلام فى نشأة الجبرية يختلف عن الكلام فى نشأة غيرها من الفرق ففى الفرق الأخرى تسأل : متى نشأت هذه الفرقة .

ولكن فى الجبرية لا يأتى هذا السؤال ، إذ أنه ما من بيئة إلا ونجد فيها من يقول بالجبر ، لا فرق فى ذلك بين بيئة فى أعلى سلم الفكر وأخرى فى الدرك الأسفل من الجهل .

إن الإنسان عندما يتعامل مع الوسط الذى يعيش فيه ويحيط به من سماء وأرض وشمس وقمر ، ثم مع حوادث تنزل به .

---

(١) وهو هنا يتفق مع الشهرستانى فى الملل فهو يقول : الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى . والجبرية أصناف فالجبرية الخالصة هى التى لا تثبت للعبد فعلا ؛ ولا قدرة على الفعل أصلا ، والجبرية المتوسطة أن يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة ، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما فى الفعل ، وسمى ذلك كسبا فليس بجبرى ص ١٢٦ ج ١ والخلاف بين السيد والشهرستانى يرجع إلى الخلاف فى الكسب — بعد إثباته للعبد — هل هو بقدرة العبد أولا . فالكسب الذى جعله الشهرستانى يخرج من الجبرية هو الأول .

هذا الإنسان وسط هذه العوامل كثيراً ما يتساءل بينه وبين نفسه أو بينه وبين الآخرين : هل لنا من الأمر شيء .

والإجابة على هذا السؤال ليست واحدة لكل الناس ، بل ولا للانسان الواحد فى كل الظروف .

ففى بعض الأحيان يقول الإنسان بأنه حر بناء على شعور معين ، يشعر به وفى بعض الأحيان يقول بالجبر كواقع يحسه .

وفى بعض الأحيان يقول بالجبر ليعتذر به عن ذنبه، وليبرر[1] به عملا ما صدر منه ، أو ليأخذه حجة على دعوى معينة يريد أن يلتمس لها سنداً .

وعن هذا الصنف الأخير يحدثنا القرآن الكريم .

يقول تعالى :

سيقول الذين أشركوا لوشاء الله ما أشركنا ولا أباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم الا تخرصون ، الأنعام : ١٤٨ .

يقول الرازى فى تفسيره :

إن الله سبحانه فى هذه الآية « حكى عنهم عذرهم فى كل ما يقدمون عليه من الكفريات .

فيقولون :

لو شاء الله منا ألا نكفر لمنعنا عن هذا الكفر، وحيث لم يمنعنا عنه، ثبت أنه مريد لذلك ، فإذا أراد الله ذلك منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه،اه

ويقول سبحانه :

« وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا

---

(١) برز عمله زكاه ، وذكر من الأسباب مايبيحه (محدثه) المعجم الوسيط .

ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين » ، النحل آية ٣٥

يقول الإمام الرازى فى تفسيره :

إنها من شبه منكرى النبوة ، وأنهم تمسكوا بصحة القول بالجبر على الطعن فى النبوة

فقالوا :

لو شاء الله الايمان لحصل الإيمان سواء جئت أم لم تجىء، وإذا كان الأمر كذلك فالكل من الله تعالى ، ولا فائدة من مجيئك وارسالك . فكان القول بالنبوة باطلا .

والإمام الرازى حين يجعل غرض الكفار من الآية الأولى هو حكاية عذرهم فى كل ما يقدمون عليه ، وفى الآية الثانية هو الطعن فى النبوة ، إنما أخذ ذلك — كما بين — من وضع الآية بين غيرها من الآيات .

والآيتان تفيدان أن هذا القول كان شائعاً فى الأمم السابقة :

إنه ليس خاصاً بأمة دون أمة ، ولذلك تقول آية الأنعام .

« كذلك كذب[1] الذين من قبلهم .

وتقول آية النحل :

---

(١) كذب فيها قراءتان التثقيل بتشديد الذال والتخفيف بفتحها بدون تشديد ويقول الامام الرازى : أما القراءة بالتخفيف فهى تصريح بأنهم كذبوا فى هذا القول وأما قراءة التشديد فإن المراد منه أن كل من كذب نبيا من الأنبياء فى الزمان المتقدم فإنه كذب بهذا الطريق ، لأنه يقول الكل بمشيئة الله تعالى فهذا الذى أنا عليه من الكفر إنما حصل بمشيئة الله تعالى ، فلم يمنعنى منه .

فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتأخرين فى تكذيب الأنبياء وفى دفع دعوتهم عن أنفسهم .

« كذلك فعل الذين من قبلهم »

كما بين الله سبحانه أن الاعتذار بهذا كان ، كما تفيد آية النحل ، وسيكون ، كما تفيد آية الأنعام .

وبذلك — كما تفيد الآيتان — نصل إلى أن القول بالجبر ليس حديثاً ، وكما أنه ليس حديثا فإنه مستمر .

* * *

وقد وجدنا — كما سنجد — فى كل عصر من يقول بالجبر .

لا فرق فى ذلك بين من ينتسب إلى علم الكلام أو الفلسفة أو الشعر أو الأميين الذين ليس لهم نصيب من الانتساب إلى هذا أو ذاك .

بل وأقول : لا فرق فى ذلك بين سيئ النية وحسن النية .

ان سيئ النية سيجد فى القول فى الجبر مبرراً لما أقدم عليه من أفعال سيئة ، وسيجد فى القول بالاختيار مبرراً لما يطلب من مكافأة على أعمال حسنة قام بها .

وأصحاب النية الحسنة سيجدون فى الأعمال والحوادث اليومية ما يجعلهم ينقسمون على أنفسهم .

نأخذ مثلا على ذلك ما يحدث لنا جميعا فى الحوادث اليومية ، ومهما اختلف الناس فى تفسير الحوادث تبعا لاختلافهم فيما نالوه من علم فإن النتيجة التى سيصلون إليها تكاد تكون واحدة وهى أنهم سيختلفون بين القول بالجبر والقول بالاختيار .

وكل ماهنالك أنك ترى الأسلوب المنظم المبنى على أسس علمية عند العلماء . وأما العوام فإنهم يعللون ما وصلوا إليه بلا تعمق فى البحث وبلا اعتماد على مقدمات منطقية .

نرجع إلى هذا المثل الذى نريد أن نضربه :

أنت اليوم فى بدء يوم جديد تفكر إلى أين تذهب .

إلى عملك ، إلى زيارة صديق ، إلى قضاء اليوم فى مكان بعيد عن الناس .

أو تترك كل هذا وتجلس فى البيت اسبب تراه .

وهنا تشعر بأنك تختار ما تريد .

وفى لحظه ينقلب كل شىء رأسا على عقب ، وترى نفسك عاجزاً عن تنفيذ ما تريد .

وهذا العجز قد يكون من داخلك بسبب اعتلال صحتك فجأة ،وقديكون من خارج كنزول المطر ، أو منع التجول أو موت صديق ... إلخ .

وهنا ننتقل — إن كانت الحوادث تركت لك مجالا للتفكير — من القول بالحرية إلى القول بالجبر .

ولوفكرت من أول الأمر لربما شعرت بالجبر حتى فى بدء التفكير . فحين يكون الصحيح بإمكانه أن يفكر فيما سبق يكون المريض ممنوعا من التفكير فى هذا إلا على سبيل الخيال ، والأمل ، وهو أول من يعلم أنه لن يتحقق .

ما الذى جعل الصحيح يفكر فى الذهاب إلى عمله ؟ إنها الصحة أولا وقبل كل شىء وما الذى جعل المريض لا يفكر فيما فكر فيه الصحيح ؟ إنه عدم الصحة .

فإذا ما جئنا بعد هذا إلى رأى الباحثين فإننا سنجد الكثيرين ينتهون إليه[1] ، وإن كانوا يختلفون فيما يأتون به من مقدمات يبنون عليها نتائجهم ولنأخذ من هؤلاء كأمثلة . جهم بن صفوان وابن سيناء وأبا العلاء المعرى .

* * *

(١) أى إلى الجبر .

ولنبدأ بابن سينا(١) :

فابن سينا من الفلاسفة يقول بارتباط الأسباب بالمسببات ويجعل أفعال الإنسان فى هذه السلسلة تقع بواسطة المؤثرات التى تؤثر فى فعل الإنسان دون أن يكون للإنسان أثر فى خلق هذه الأسباب المؤثرة .

فالأنسان — كما يرى — يملك العقل ، ولكن هذا العقل قليل الأعوان محاط بالشهوة المتحفزة ، والغضب المتعطش الباطش .

وعن التصارع بين العقل ، وقوى الشر هذه تكون أفعال الأنسان خيراً كانت أم شراً .

ففعل الإنسان يقع وسط مؤثرات داخلية هى طبيعة الأنسان ، ووسط مؤثرات خارجية هى الظروف التى تحيط بالإنسان . . .

فإرادة الإنسان خاضعة لأسباب موجبة [بكسر الجيم] لايتطرق إليها التجويز .

والمتتبع لابن سينا يجده يكاد ينتهى إلى الجبر المطلق لولا هذا الجزء الضئيل من الأمل حين يجعل النفوس متفاوته بسبب مايحصل لها من التعود والتربية .

---

(١) بدأت بابن سينا وإن كان متأخرا فى الوجود لأن الكلام ربما يطول فى جهم ، ثم يجب أن نعلم أن هناك فرقا بين ابن سينا وجهم على رأى من يفرق بين الحتمية والجبرية فالجبرية يلاحظ فيها قوة خارجية « عاليه تحقق إرادتها مستقلة عن الإنسان ، أما الحتمية فأنها تذهب إلى أن كل فعل انسانى يخضع خضوعا حتميا لأحداث معينة ، وهذه الأحداث قد تكون فسيولوجية وقد تكون سيكولوجية من هنا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة المسلمين — عندما يخضعون أفعال الإنسان لتكوينه وللاسباب الخارجية — حتميون فى أول الأمر ولكنهم فى النهاية جبريون ، لأن هذه الأسباب مخلوقة لله عندهم وليست مسببة عن غير الهى كالاقتصاد مثلا عند ماركس .

ولـكنه ينتهى إلى أن إرادة الأنسان إن لم تكن موجبة [معلوله] فهى كالموجبه . وبذلك يطبق ابن سينا مبدأ العليه فى أفعال الإنسان وهـذه العليه من داخل الإنسان ومن خارجه .

فإذا ما انتقلنا إلى أبى العلاء المعرى فإننا نجده جبريا خالصا .

ولنسمع إليه فى شعره حيث يقول :

ومافسدت أخـلاقنا باختيارنا ولـكن بأمر سببته المقادر
وفى الأصل غش والفروع توابع وكيف وفاء النجل والأب غادر
إذا اعتلت الأفعال جاءت عليلة كحالاتها ، أفعالهـا والمصادر
فقل للغراب الجون - إن كان سامعا أأنت على تغيير لونك قادر

وأبو العلاء يريد أن يسير فى الأمر إلى نهايته ولو وصل به إلى رفع الجزاء فيقـول :

لا تمدحن ولاتذمن إمـرأ فيها ، فغير مقصر كمقصر

وبذلك — لو اتبعنا أمثال أبى العلا — فاننا سنصل إلى عدم المساءلة عن فساد الأخلاق، لأن المقادير سببته، والأخلاق وراثة ولا يمكن أن يكون الفعل صحيحا والمصـدر معتلا ولا العكس كذلك الابن والأب ثم ينتهى إلى النتيجة التى يعلنها وهى أن الأخلاق كالألوان .

فالغراب الأسود لايستطيع أن يغير لونه كذلك الأخـلاق ليس بيـد الانسان تغييرها .

وبعد أبى العلاء ترى كثيرا من الفلاسفة الذين يرون عدم إمكان تغيير الأخلاق ويجعلون للوراثة كل شىء[١] .

بعد ذلك نرجع إلى أشهر من أسند إليه القول بالجبر وهو جهم بن صفوان

* * *

(١) يراجع فى ذلك مباحث فى فلسفة الأخلاق د. محمد يوسف موسى ص ٥٤ ومابعدها

الجهمية .

جهم بن صفوان[١] أشهر من أسند إليه القول بالجبر .

إنه يرى :

أن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور فى أفعاله ، ولا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب مايخلق فى سائر الجمادات . وينسب إليه الأفعال مجازا ، كما ينسب إلى الجمادات كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر وطلعت الشمس ، وغربت ، وتغيمت السماء ، وأمطرت ، وأزهرت الأرض ، وأنبتت ، إلى غير ذلك .

والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر ، قال .

وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا .[٢] .

وجهم يقول بارادة للانسان إلا أنه لا يعنى إرادة حرة بل هى كلا إرادة

فالله سبحانه خلق للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له ارادة للفعل واختيارا له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولا كان به طويلا ، ولونا كان به متلونا ؟[٣] .

والدكتور النشار يرى فى قوله : — على ماروى الاشعرى — (منفرداً بذلك) يرى فى هذا القول أن الانسان عند جهم « ليس مجبرا جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء ، إن الله خلق له قوة بها يفعل مايريد . وخلق له اختياراً

---

(١) جهم بن صفوان السمرقندى أبو محرز من موالى بنى راسب رأس (الجهميه) قال الذهبي : الضال المبدع ، هلك فى زمان صغار التابعين وقد زرع شراً عظيما كان يقضى فى معسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خراسان ، فقبض عليه نصر ابن سيار ... وأمر بقتله فقتل . عن كتاب الاعلام . للزركلى .

(٢) الملل والنحل ص ١٢٨ — ١٢٩ ج ١ .

(٣) مقالات الإسلاميين وانظر مع هذا مختصر الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .

انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات فالجهم — كما يقول النشار — جبرى لا شك فى ذلك ، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة ولكنه يرى أن فى هذا الجبر بعض الاختيار انه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي العقيدة الناجية عقيدة الاشاعرة (١) .

ونقول : هل يجوز لنا أن نفهم مافهمه الدكتور النشار بعد أن يروى الأشعرى أن جهما يرى أن الأفعال تنسب إلى الناس « على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك — بالشجر والفلك والشمس (٢) .

وكيف يفهم أنه جعل للانسان اراده وهذه الإرادة تميزه عن الحيوان ، مع أننا نلاحظ هنا أنه يشبه الارادة بالطول واللون،وهو تشبيه ينبىء عما يريد جهم ، فالانسان لا تأثير له فى إطالة نفسه ومع ذلك يقال طال فلان وهو كذلك لا تأثير له فى الإرادة ومع ذلك يقال أراد

فإذا ماانتقلنا بعد ذلك إلى بقية آراء الجبرية فى الله سبحانه .

فإننا نجد آراءهم خليطا مرة يشبهون المعتزلة ومرة يبتعدون عنهم لجهم « وافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية وزاد عنهم بأشياء .

منها قوله :

لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيها فنفى كونه حيا عالما ، وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا ، لأنه لا يوصف شىء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق

ومنها إثباته علوما حادثة للبارى تعالى لا فى محل ...(٣) »

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

(٢) مقالات الإسلاميين ص ٢٣٨ .

(٣) الملل والنحل ص ١٢٧ — ١٢٨ .

هذا هو ما ينقلونه عن جهم وفى الحقيقة نجد الاحتياط فى الحكم على العقائد يقتضى أن نتوقف فى الحكم على عقيدة جهم بحسب ظاهر ما ورد عنه لاننا نلاحظ تضاربا فيما ورد عنه

إذ أنه كيف يثبت كونه تعالى قادرا فاعلا خالقا وينفى كونه عالما إلا إذا كان يريد من عالم معنى اخر .

هل الله سبحانه قبل أن يخلق العالم لم يكن عالما بأنه على أى صفة سيكون؟ هل لم يقرأ القران ليعلم أن الله سبحانه وتعالى أخبر الملائكة بأنه « جاعل فى الأرض خليفة » .

ويعلم أن الله سبحانه أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن الروم بأنهم « من بعد غلبهم سيغلبون »

كل ما يمكن أن يقال عن جهم إنه أراد البحث فى ذات البارى سبحانه وتنزيهه فضل الطريق

أقول ذلك لأنه فى إثباته علوما حادثة للبارى تعالى لافى محل كان يظهر تنزيه البارى سبحانه حيث يقول : « لايجوز أن يعلم الشىء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق ، أفبقى علمه على ما كان أو لم يبق .

فإن بقى فهو جهل ، فإن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأن قد وجد .

وإن لم يبق ، فقد تغير ، والمتغير مخلوق ، ليس بقديم ...

قال : وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو :

إما أن يحدث فى ذاته تعالى ، وذلك يؤدى إلى التغير فى ذاته ، وأن يكون محلا للحوادث :

وإما أن يحدث فى محل ، فيكون المحل موصوفاً به لا البارى .

فتعين أنه لا محل له

فأثبت علوماً حادثة ، بعدد المعلومات الموجودة (١) .

نرى جهما يحاول تنزيه الله سبحانه ولكنه ينتقل من خطأ إلى خطأ ، فينفى العلم ، ثم يثبت علوما لافى فى محل .

وإذا سألت ما الصلة بين هذه العلوم التى لا فى محل ، وبين البارى سبحانه حتى تنسب إليه لا تجد جواباً ، أو جوابا كله تخبط .

كل هذا يصيب الباحث الذى يتعدى حدوده ، ويقحم عقلة فى تفاصيل الغيب بدون سماع من معصوم وهذا الذى تعدى حدوده يثير الشبهة ، ويحاول الرد عليها فإذا به يخرج من حفرة ليتردى فى هوة .

وجهم برغم آرائه المضطربة قد ظلم المؤرخين .

فنهم من يرى أنه قال بالجبر إرضاء لبنى أمية .

ومنهم من يرى أنه قتل من أجل بدعته .

وفى الحقيقة لا هذا هو السبب ولا ذاك .

لأننا لو قلنا : إنه قال بالجبر إرضاء لبنى أميه لوقف فى طريقنا حياة جهم وأنه خرج على بنى أمية مع شريح بن الحارث (٢) وقتله سلم بن أحوز المازنى فى آخر ملك بنى أمية (٣) .

وإن قلنا إنه قتل من أجل بدعته يقف فى طريقنا ما هو معلوم من بنى أمية

---

(١) الملل والنحل ص ١٢٨ ج ١

(٢) مختصر الفرق بين الفرق ص ١٢٨ وذكر هنا أنه خرج مع شريح بن الحارث وفى كتاب الاعلام مع الحارث بن سريج وكتاب الأعلام يتفق مع الفصل لابن حزم حيث يقول « جهم بن صفوان السمرقندى مولى بنى راسب كاتب الحارث بن سريج التميمى أيام قيامه على نصر بن سيار بخراسان » ص ٤٦ ج ٤ .

والسجستانى المتوفى سنة ٢٧٥ هـ يقول عنه خرج مع الحارث بن سرح ص ١٠٩ عقائد السلف .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٣٣٨ .

وأنهم كانوا يتمنون أن يعتقد الناس أن كل شيء بقضاء حتى يجدوا فى ذلك مخرجا مما وقع على أيديهم من قتل .

لقد لاحظ المؤرخون هذا إلى درجة أن جعلوا ذلك سببا فى عقيدة معبد الجهنى الذى هو على النقيض من الجبرية .

يقول محمد إقبال عن بنى أمية النهازين للفرص حسب رأيه :

« واحتاجوا إلى سند يستندون إليه ، فى سوء صنيعهم بكربلاء ، وليحفظ لهم ثمار تمرد معاوية من أن يقضى عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة عليه فقالت بقدر الله :

يروى أن معبداً قال للحسن .

إن بنى أمية يسفكون دماء المسلمين ، ويقولون إنما تجرى أعمالهم على قدر الله تعالى .

فأجابه الحسن إنهم أعداء الله ، وإنهم لمفترون .

وهكذ نشأ — على الرغم من معارضة علماء الدين فى الإسلام معارضة صريحة — القول بالقدر على نحو «مزر»، وقامت نظرية الحكم المعروفة باسم الأمر الواقع لتدافع المحتكرين المصالح .

وليس فى هذا — كما يقول إقبال — ما يثير العجب مطلقا ، ففى زماننا هذا قد قدم الفلاسفة نوعا من التسويغ العقلى لاعتبار النظام الرأسمالى الحالى للمجتمع أكمل نظام[١] » .

محمد إقبال هنا يذهب مع المؤرخين إلى أن بنى أمية كانوا يشجعون القول بأن كل شئ بقضاء أى بالجبر ، فكيف يقتلون من يقول بالجبر من أجل قوله :

ومعبد الجهنى يقوم ليقاوم القول بالجبر ليلزم بنى أمية الحجة ، كما ذكر إقبال .

---

(١) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ص ١٢٨ .

والعجب أن معبدا لم يرض بنى أمية فقتلوه[1] كما لم يرض المتدينين ، ولذلك نرى عبد الله بن عمر يعلن البراءة منه[2] .

ونتهى إلى أن جهما قال برأيه كعقيدة له وقتل لخروجه على بنى أمية .

---

(١) قتله الحجاج بن يوسف لأنه خرج مع ابن الأشعث :

(٢) روى أى مسلم بسنده عن يحيى بن يعمر قال :

كان أول من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهنى ، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميرى حاجين أو معتمرين فقلنا لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألناه عما يقول هؤلاء فى القدر ، فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلا المسجد فاكتنفته أنا وصاحبى ، أحدنا عن يمينه ، والآخر عن شماله ، فظننت أن صاحبى سيكل الكلام إلى ، فقلت : ياأبا عبد الرحمن ،إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرءون القرآن، ويتقفرون العلم ، وذكر من شأنهم ، وانهم يزعمون ألا قدر وأن الأمر أنف ، قال فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أنى برىء منهم ، وأنهم برآء منى ، والذى يحلف به عبد الله بن عمر ، لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبا فأنفقه ماقبل الله منه حتى يؤمن بالقدر .

ثم قال : حدثنى أبى عمر بن الخطاب ، قال : بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر،لايرى عليه أثر السفر ، ولايعرفه منا أحد ، حتى جلس إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ، ووضع كفيه على فخذيه .

قال : يامحمد ، أخبرنى عن الإسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الإسلام أن تشهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا قال : صدقت . قال فعجبنا له ، يسأله ويصدقه . قال فأخبرنى عن الإيمان ، قال أن تؤمن بالله ، وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره ، قال : صدقت ... إلى آخر الحديث .

ونأخذ من هذا أن الكلام فى القدر كان يملأ البيئة هنا وهناك، والسبب فى كل هذا هى تلك الحروب الأهلية التى أخذت تشغل المسلمين ، وتملأ الجو برائحة الدم .

ويظهر من دراسة الموضوع أن نفور المسلمين كان يحصل من التعبير أو من المبالغة فى مخالفة المذهب المقابل فالمبالغة فى المذهب المقابل مثل ما كان من معبد الجهنى ، فإنه أزعجه تبرير بنى أمية لعملهم ، فذهب إلى أنه لا دخل لإرادة الله ، ولا لقدرته فى أعمال الإنسان ، وسار فى المبالغة إلى النهاية عندما قال بأن الله لا يعلمها قبل وقوعها .

فهل يرضى أحد من المسلمين بهذا

والتعبير كثيراما كان سببا من النفور . من المذهب، وإن كان لا يبعد كثيرا عن غيره من المذاهب التى قبلتها الأمة وذلك مثل الجبرية(١)

إن الأشعرية أنفسهم يعترفون بأن مذهبهم ينتهى إلى الجبر ولا يفترق عن الجبرية إلا فى التعبير فقط

فالعبد — عند الأشعرية مختار حسب الظاهر ، وإلا فمآله للجبر ، لأن اختياره بخلق الله

فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا ، فهو مجبور فى صورة مختار ، خلافا للمعتزلة القائلين : إنه مختار ظاهرا وباطنا وللجبرية القائلين إنه مجبور ظاهرا وباطنا »(٢) .

فإذا ما حاولنا أن نفهم المحرك لكل قائل على ما قال ، فإننا سنضيق دائرة التكفير ولو كان جهم يرى أن الإنسان مجبور إلى درجة أنه لا تنفع معه موعظة ، لو كان يرى هذا لما دعا إلى الخير ، ولكن الواقع غير ذلك ، لأن مؤرخى الفرق يقولون عنه :

(١) ليس معنى هذا أن كل مذهب جهم ليس بعيدا عن عقائد الأمة ، بل فى نقطة الجبر فقط إذا لم تؤخذ كتبرير للمعاصى

(٢) حاشية الدسوقى على السنوسيه ص ٣٨٨ وهذا صحيح فيمن يجعل الكسب مخلوقا لله تعالى ، وأما من يستثنى الكسب ويجعله بقدرة الله فإنه لا يصدق عليه ما قاله الدسوقى

انه « كان ينتحل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »[١]

وبعد الجبر نرى لجهم عقائد ترفضها الأمة كما سيأتى

وممن يعدون مع الجبريه النجارية الذين « اثبتوا كونه تعالى مريدا لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر ، وإيمان وكفر ، وطاعة ومعصية[٢] »

* * *

وبعد فإن الدفاع عن وجهة نظر جهم ليس معناه الدفاع عن عقيدته .

إن الدفاع عن وجهة نظر ما يعنى أننا نريد أن نعرف لماذا قال هذا الرأى وحينئذ نقول فى شخص ما كفر ، لماذا كفر

وعلى هذا الأساس فإننا يجب — برغم بيان وجهة نظر جهم — أن نبين أنه أخطأ خطأ يصل به إلى الكفر إذا كان قد نفى علمه تعالى بما سيكون ، لأنه بذلك يكذب آيات فيها اخبار بالغيب عن حوادث ستقع ثم وقعت كما أخبر وكانت من معجزاته صلى الله عليه وسلم

ولقد أثار مشكلات شغلت الفرق الكلامية بعد ذلك وحاولوا الإجابة عليها .

* * *

بعد ذلك نسأل سؤالا بعيدا عن فرق المتكلمين هو

هل انتهى القول بالجبرية ، أو أن الجبرية لا زال لها أنصار

والجواب هو :

أننا فى العصر الحديث نجد القول بالجبر يجد له الأنصار الكثيرين

ونجد من الفلاسفة المحدثين من يقول بالجبرية «واعتبار الشعور بالحرية .

---

(١) مقالات الإسلاميين ص٢٢٨ ج١ وانتحل مذهب كذا : انتسب إليه ودان به

(٢) الملل والنحل ص ١٣٢ ج ١

وهما ناشئا من شعورنا بحركاتنا النفسية ، يصحبه جهلنا بالأسباب الدافعة إلى الفعل بحيث تكون هناك ضرورة غير موعيه ، لا حريه متوعيه ،

فيقول اسبينوزا :

أليس الحالم والمستهوى والسكران يتوهمون أنهم يفعلون بحرية ؟

ويقول « بيل » و « هوبس » :

ولو كانت الابرة الممغنطة ، أو دوارة الهواء ، أو دوامة الماء مفكرة واعية ، وشعرت بدورانها ، وهى تجهل سببه اليست تتوهم أنها تدور من تلقاء نفسها حرة مختاره[1] ؟ ،

إذا فالإنسان مجبر على أفعاله ، وما يشعر به من حرية انما هو وهم . وللقائلين بالجبرية حجج

« وأعم فكرة يستندون عليها فكرة العلم ، التى تجعل من الوجود مجموع علل ومعلولات مترابطة ترابطا ضروريا .

وينتج منها أن الإنسان آلة .

إما آلة مادية خاضعة لمختلف التأثيرات الخارجية ، والداخلية كما يقرر الماديون

وإما آلة روحية ، على حد قول « ليبنتز »

وكثيرا ما يقولون :

ان افتراض علل حرة تتهدد النظام الطبيعى بالاضطراب ، والانهيار ويقضى على كيان العلم ، إذ أنه لا ينهض إلا بتصور الطبيعة كلا متفاعل الأجزاء ثابت القوانين ، كما يبدو لأول نظرة نلقيها عليه[2] »

وهكذا نجد أن القول بالجبر تشترك فيه الإنسانية فى جميع عصورها ، وبجميع طبقاتها

---

(١) الطبيعة وما بعد الطبيعة : يوسف كرم ص ١٠٧ / ٢ نفسه ص ١١٢

فما من عصر من العصور ، ومامن طبقة من الطبقات إلا ونجد فى هذه الطبقة وذاك العصر من يقول بالجبرية .

فإذا ماجاء جهم بن صفوان وأسند إليه القول بالجبرية فإننا ـ إذا أردنا أن يكون الكلام علميا ـ يجب ألا نجعله وحده القائل بالجبر ، بل ولا أول من قال به .

بل يمكن أن نقول أول من بلغنا عنه ، أو أول من قال بذلك كصاحب مذهب يسمع له وينقل عنه فى الإسلام .

وكما أنه ليس أول من قال بذلك فليس بآخر من قال به .

لأن هذه مشكلة الإنسانية التى ستبقى مشغولة بها .

* * *

بعد ذلك نسأل :

ماحكم القول بالجبر من ناحية العقيدة ؟

والجواب : أن الإيمان بالقدر واجب .

فإذا ما آمن الإنسان بأن كل شىء ن الله وأن الإنسان لا تأثير له .

وقصد من وراء ذلك التسليم المطلق ، بلا اعتراض على فعل ولا سؤال : لم كان هذا ولم يكن ذاك ، وأدى ماطلبه منه الشرع .

إذا قال الإنسان بأن العبد لا شىء وكل شىء من الله ، ووقف عند هذا الحد ، فإن إيمانه كامل .

أما إذا قال بأن الإنسان لا اختيار ولا عمل له ، وكل شىء بقدرة الله ، وقصد من وراء ذلك التخلص من التكاليف أو الاعتذار بالقدر عما وقع . فإن هذا يعتبر خروجا عن الدين .

والقرآن الكريم قد بين هذا فى أكثر من آية مثل ماتقـــدم من آيتى الأنعام والنحل .

وفى الحقيقة إن ما كتب عن الجهمية أصبح كافيا لكى يتبين الباحث من خلاله قوما ضلوا الطريق .

ولا يستطيع الباحث أن يشك فى كل ما كتب عنهم ودانهم ، لأن هؤلاء الذين أدانوهم ثقات مثـــل الإمام البخارى وأحمد بن حنبل ، وابن قتيبة ، وأبى سعيد الدارمى[١] .

* * *

خاتمة فى الرأى فى جهم وأصحابه .

جاء جهم بعقائده وكانت مفاجأة للأمة ، ومعظم الذين قتلوا على يد بنى أمية يجدون العطف من الناس إلا جهما وأمثاله فإننا نجد الشماتة فيه .

لقد أسندت إلى جهم عقائد منها قوله بأن علم الله حادث كما تقدم ، وأن كلام الله صفة حادثة وفناء الخلدين (الجنة والنار)[٢] .

هذه الآراء وأمثالها كانت السبب فى هجوم علماء الأمة على جهم .

فيروى عنه « أنه ترك الصلاة أربعين يوما[٣] .

وفى رسالة الإمام البخارى (فى خلق أفعال العباد[٤]) يقول :

وقال على بن الحسن[٥] سمعت ابن مصعب يقول :

كفرت الجهمية فى غير موضع من كتاب الله .

---

(١) تحت عنوان « عقائد السلف » جميع د . النشار ، وتلميذه عمار الطالبى هذه الرسائل فى كتاب واحد مع ملحق من التفسير المسمى محاسن التأويل للقاسمى .

(٢) وينبغى أن نلاحظ أن الجهم بن صفوان يقرر أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فنائهما . نشأة الفكر الفلسفى د . النشار ص ٣٤٤

(٣) ص ١٠٩ عقائد السلف وهو من رسالة (ملحق فى الجهمية) تأليف أبى داود سليمان بن الأشعث السجستانى .

(٤) ضمن كتاب عقائد السلف تحقيق الدكتور على سامى النشار وعمار الطالبى .

(٥) على بن الحسن بن سفيان محدث مرو كان يجـــادل اليهود ، وكتب التوراة والإنجيل توفى سنة ٢١٥ هـ « عن هامش الرسالة المذكورة » .

قولهم : إن الجنة تفنى ، وقال الله (إن هـــذا لرزقنا ماله من نفاد) [٥٤ / ص] فمن قال : إنها تنفد فقد كفر .

وقال : (أكلها دائم ، وظلها) [٣٥ / الرعد] فمن قال : إنها لا تدوم فقد كفر .

وقال : (لا مقطوعة ولا ممنوعة) [٣٣ / الواقعة] فمن قال : إنها تنقطع فقد كفر .

وقال : (عطاء غير مجذوذ) [١٠٨ / هود] فمن قال إنها تنقطع فقد كفر.

وقال : أبلغوا الجهمية أنهم كفار ، وأن نساءهم طوالق(١) .

وفى رسالة أبى سعيد الدارمى فى الرد على الجهمية يقول :

حدثنى الزهرانى أبو الربيع قال :

كان من هؤلاء الجهمية رجل ، وكان الذى يظهر من رأيه الترفض ، وانتحال حب على بن أبى طالب رضى الله عنه .

فقال له رجل ممن يخالطه، ويعرف مذهبه : قد علمت أنكم لا ترجعون إلى دين الإسلام، ولا تعتقدونه فما الذى سنتكم [هكذا] على الترفض وانتحال حب على؟

قال : إذا أصدقك . إنا إن أظهرنا رأينا الذى نعتقده ، رمينا بالكفر والزندقة ، وقد وجدنا أقواما ينتحلون حب على ، ويظهرونه ، ثم يقعون بمن شاءوا ، ويعتقدون ماشاءوا ، ويقـــولون ماشاءوا ، فنسبوا بذلك إلى الترفض والتشيع .

فلم نر لمذهبنا أمرا ألطف من انتحال حب هذا الرجل ثم نقول ماشئنا ، ونعتقد ماشئنا ، ونقع بمن شئنا .

فلأن يقال لنا رافضة ، أو شيعة أحب إلينا من أن يقال زنادقة ، كفار ، وماعلى عندنا أحسن حالا من غيره ممن نقع فيه(٢) .

هذا هو الرأى فى الجهمية . والنتيجة التى تتبع ذلك — وصرحوا بها فعلا —

---

(١) ص ١٢٢ (٢) نفسه ص ٣٥١

أن الجهمية يعاملون معاملة الكفار ، فأفتوا بقتلهم ، وبعضهم يأمر بقتلهم دون أن يستتابوا لأنهم أسوأ من اليهود والنصارى » ولذلك قال ابن المبارك رحمه الله : لأن أحكى كلام اليهود والنصارى أحب إلى من أن أحكى كلام الجهمية[1] » .

ولم يكتف خصوم جهم بمهاجمة آرائه، بل بينوا مصدر هذه الآراء، وأنها غير إسلامية ، أخذها جهم عن اليهود .

ويذكر ابن تيمية[2] أن أصل الجهمية ومقالتها يرجع إلى عناصر دخيلة على الإسلام لأن « جهم ابن صفوان » [+ ١٢٨ هـ] أخذ مقالته عن « جعد بن درهم » ، وقيل أيضا إن « جعد بن درهم » أخذ التعطيل عن « أبان بن سمعان » وأخذها « أبان » عن « طالوت » ، وأخذها « طالوت » عن خاله « لبيد بن الأعصم » اليهودى .

أما جعد بن درهم فهو من أرض حران التى كان فيها عناصر كثيرة من الصابئة والفلاسفة .

ومن ثم فإن مقالة الجهمية ترجع إلى عناصر فلسفية وصابئية ، ويهودية .
وقد أخذ « الفارابى » [+ ٣٣٩] نفسه عن فلاسفة حران ، كما أخذ « جهم بن صفوان » عن البوذية أو السمنية .

ولما انتشرت آراء الجهمية ، ومذهبها فى التعطيل . وإنكار الصفات ، وفى القول بخلق القرآن تصدى لها الأئمة من سلف هذه الأمة بالرد ، وبيان ضلالها وانحرافها » .

فهنا نجد أن المفكرين لم يكتفوا بالهجوم على جهم بل شفعوا ذلك ببيان مصدره الأجنبى .

---

(١) نفسه ص ٣٥٤
(٢) عن مقدمة كتاب عقائد السلف ص ٧

وفى الختام نقول إن حكما واحـــدا لا يمكن أن يشمل فكر جهم ، وإخراجه هكذا من الدين .

بل يجب أن نحاول ما أمكن عدم تكفيره ولا تكفير أحد من أهل القبلة وفى النهاية الأمر متروك لله سبحانه .

وإذا أبعدنا عنه الكفر فإنه بلاشك أخطأ ، لأنه أثار مشاكل شغلت الأمة بعد ذلك . وكانت الأمة فى غنى عنها .

الفصل الخامس

المعتزلة

سيأتى المعتزلة إلى الوجود ليجدوا مسائل مثارة بالفعل[1] ، تنتظر الرأى فيها ولم يعد من السهل أن تعرف هذه المسألة التى أثارها مسلم من تلك التى أثارها غير مسلم .

ومن هذه المسائل المثارة والإجابة عليها كان مذهب المعتزلة الذى احتل — ولازال يحتل — مكانا خاصا فى الفكر الإسلامى والعالمى .

هل هم على حق ، هل هم على باطل ؟

هذه مسائل يختلف فيها نظر الباحثين حتى المخلصين منهم لدينهم .

ولكن الذى لاشك فيه ، والذى لا يستطيع أحد أن ينكره ، هو أن المعتزلة أصحاب فكر استطاع أن يجبر الناس على دراسته .

وكانت كل الظروف تساعد على وجود هذه المدرسة الفكرية .

فسألة مرتكب الكبيرة وحكمه من وجهة نظر الدين .

ثم ذلك الإنسان الذى نحكم عليه بأنه مصيب أو مخطىء يستحق الثواب أو يستحق العقاب .

أى نصيب من الحرية لهذا الإنسان ، هل هو حر يفعل مايريد .

أى هل يفعل الإنسان مايريد أو مايراد به .

---

(١) توفى واصل بن عطاء رأس المعتزلة سنة ١٣١ هـ وكان ميلاده سنة ٨٠ هـ . وتكاد تكون المسائل العقائدية كلها أثيرت فى المائة الأولى التى انتهت وعمروا صل عشرون سنة .

هذه مسائل أثارتها السياسة وما ارتكب بسببها من أفعال أراد لها أصحابها أن تكون دينا .

ثم بعد ذلك لم تشأ الثقافات الأجنبية أن تترك العالم الاسلامى مستريحا ينعم بما هو فيه، بل دخلت عليه هذه الثقافات فشتتت فكره وذهبت باطمئنانه.

وكنت لا تستطيع أن تفرق بين الأديان التى سبقت الاسلام وبين الفلسفة. هل المسيحية أو اليهودية دين أو فلسفة أو مجموعة من الأساطير ؟

إنها دين بالاسم ، فلسفة وأساطير فى الواقع . وغير اليهودية والنصرانية نجد الفلسفة التى دخلت باسم الفلسفة ، كما نجد الأديان التى جاءت من الشرق .

كل هذا أصبح بلغة واحدة هى اللغة العربية .

والانسان لا يرث الثقافة من أبويه كما يرث الصفات الجسمانية ولكن يأخذ الثقافة من الجو المحيط به وتتعمق هذه الثقافة عنده كلما زاد تفاعله مع هذا الجو الفكرى .

وليس كل إنسان فى مجتمع يستطيع أن يتفاعل مع هذا المجتمع فكريا لأن ذلك التفاعل يرجع إلى صفات معينة يجب أن يتحلى بها الشخص وعادة ماتبدأ المذاهب مبسطة(١) . ثم بعد ذلك تتعقد بكثرة الأخذ والرد .

لقد جاء المعتزلة فى وقت يختلف تماما عن الأوقات السابقة .

كانت المسائل فى الماضى تثار حسب الظروف ثم تناقش ، إما فى ميدان السياسة وإما فى ميدان القتال ، وإما فى مجالس علم تعالج فيه بطريقة فجة .

وكانت كل مجموعة مشغولة بمسائل معينة قد لا تشغل بها مجموعة أخرى . حتى إذا جاء وقت المعتزلة كانت المسائل العقائدية كلها - تقريبا - قد أثيرت وأخذت قدرا من البحث قل أو كثر بحسب أهمية المسألة بالنسبة لمن يبحثها ويناقش(٢) فيها وكل واحد يحاول التماس الحجة لرأيه .

---

(١) بسط الشيء نشره ، وجعله بسيطا لاتعقيد فيه (محدثة) المعجم الوسيط .

(٢) ناقشه مناقشة ونقاشا : استقصى حسابه . ويقال : ناقشه الحساب . وناقشه فى الحساب والمسألة : بحثها (مولد) (المعجم الوسيط) .

ويساعد على ذلك هذا الفرق الذى نجده بين المسلمين فى أول الاسلام والمسلمين فى عهد بنى أمية ومن بعدهم .

فالمسلمون فى أول الاسلام كانوا يهابون الجدل لما سمعوا من ذمه على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم .

أما فى عهد بنى أمية ومن بعدهم فإن الحاكم هو الذى كان يشجع على هذا الجدل كما ساعدت على ذلك الثقافات والفلسفات والأديان الأجنبية التى غذت كل هذا .

كثير من المفكرين يحملون المعتزلة اثم الجدل الذى انتشر فى العالم الاسلامى حول القدر والصفات ، يقول أحد هؤلاء :

« وأما ما أحدث بعد الصحابة من العلوم التى توسع فيها أهلها وسموها علوما ، وظنوا أن من لم يكن عالما بها فهو جاهل ، أو ضال فكلها بدعة من محدثات الأمور المنهى عنها .

فمن ذلك ما أحدثه المعتزلة من الكلام فى القدر ، وضرب الأمثال لله ..

ثم يقول :

« ومن ذلك أعنى محدثات الأمور ما أحدثه المعتزلة ومن حذا حذوهم من الكلام فى ذات الله تعالى ، وصفاته بأدلة العقول وهو أشد خطرا من الكلام فى القدر ، لأن الكلام فى القدر كلام فى أفعاله ، وهذا كلام فى ذاته وصفاته[1] » .

ونقول : هل المعتزلة هم الذين أحدثوا الكلام فى القدر ، وفى صفات الله ؟

لا اعتقد أن منصفا يقول هذا إلا إذا اعتبرنا كل من ناقش فى هذا قبل واصل بن عطاء من المعتزلة ، وهو ما لا يتفق والبحث العلمى .

إن هذه المسائل أثيرت على يد يوحنا الدمشقى عن النصارى .

---

(١) فضل علم السلف على الخلف وهى رسالة من تأليف الإمام الحافظ زين الدين أبى الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين الحنبلى ص٧،٨ ط مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٤٧هـ

ثم على يد جهم بن صفوان الذى قال بالجبر ، والمرجئة الذين كانوا يعقدون مجالس الجدل .

جاء فى مختار الأغانى لابن منظور :

«كان ثابت قطنة قد جالس قوما من الشراة وقوما من المرجئة ، وكانوا يجتمعون ويتجادلون بخراسان ، فمال إلى قول المرجئة ، وأخذه[1] .
وغير هؤلاء كثير[2] .

فهل بعد هذا يأتى من يحمل المعتزلة وزر إحداث الجدل فى القدر وفى صفات الله ؟

ولكن المعتزلة فى أول أمرهم قاموا للدفاع عن الدين .

يقول الدكتور النشار بحق «ولقد قاوم المتكلمون الأوائل الطوائف الغنوصية مقاومة عنيفة ، بل يكاد يكون السبب الحقيقى لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص .

ومن الملاحظ أن الخليفة العباسى المهدى — وقد تتبع الزنادقة بالقتل — أمر علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب ، يردون على الملاحدة ، ممن نقلت كتبهم إلى العالم الإسلامى .

والملاحدة هم الغنوصيون الفرس :

ويقرر[3] عالمنا الكبير المعاصر محمد زاهد الكوثرى أن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة الثنوية والزنادقة والرد عليهم .

ويرى بعض المستشرقين ، وفى مقدمتهم «بيكر» و «ديبور» و «نيبرج» أن المعتزلة — وهم أول مدرسة كلامية إسلامية — توصلوا إلى كثير من

---

(١) ص ١٤٦ ج ٢ والشراه فرقة من فرق الخوارج .

(٢) القول بأن جد لا سبق المعتزلة من القضايا التى لا تحتاج إلى دليل ولذلك لم نكثر الكلام فيها .

(٣) لازال الكلام للدكتور النشار

أصولهم ، ومسائلهم من كفاحهم المانوية أى أن السبب الحقيقى فى نشأة علم الكلام إنما هو معارضتهم للمانوية، وفى ضوء تلك المعارضة تكونت عقائدهم...

وفى إيجاز قام المعتزلة بنقد العقائد الغنوصية ، وحملوا لواء هذا العمل ، وفى مقدمة هؤلاء واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، والعلاف ، والنظام .

وقام أيضا بجدالهم الخياط ، والجاحظ والقاضى عبد الجبار الهمذانى فى كتابه « تثبيت دلائل النبوة » .

ثم تولى الأشاعرة مهاجمتهم[1] .

بذلك نستطيع أن ندخل على دراسة المعتزلة بفكر بعيد عن التعصب ضدهم فنستطيع أن ندرسهم دراسة موضوعية .

ويعتبر مذهب المعتزلة أول مذهب كلامى وصل إلينا قام على أصول محددة وقام أنصاره للدفاع عن هذه الأصول بقوة الحجة متخذين لأنفسهم منهجا محدداً للدفاع عن عقيدتهم التى اعتقدوها دينا .

ولقد رأوا أنفسهم منتدبين للدفاع عن الدين ضد أعدائه الذين يريدون الكيد له[2] .

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٠٤ — ٢٠٥

والغنوصية نزعة فكرية ، ترمى إلى مزج الفلسفة بالدين ، وتشتمل على طائفة من الآراء للضنون بها على غير أهلها ، وتطلق خاصة على جماعة من المفكرين فى القرنين الأول والثانى للميلاد (مج) (المعجم الوسيط) ويقول الدكتور النشار :

والغنوصية فى أصلها كلمة يونانية الأصل معناها « المعرفة » غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا خاصا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ثم يقول : «إن الغنوص وأثره إنما ظهر فى الأديان الثنوية الفارسية المتأخرة» ، نشأة الفكر ص ١٧٤ ج ١

(٢) ليس المراد هنا مدح المعتزلة أو بيان أنهم على حق لأن بيان الصواب أو الخطأ فى فكرهم سيكون عند دراسة كل مسألة وإنما المراد أن نيتهم لم تكن سيئة كما يقال عنهم .

وأعداء الدين لم يعودوا هم هؤلاء الناس البسطاء من العرب الذين كانوا يذهبون إلى أهل الكتاب ليأخذوا منهم سؤالا يعترضون به على رسالة محمد صلى الله عليه وسلم .

لم يعد أعداء الدين هم هؤلاء بل أصبحوا هم الثنويه الذين يقولون بمبدأين والمزدكية الذين يقولون — علاوة على هذا — بالشيوعية . واليهود، والنصارى ثم هؤلاء الذين لا يعترفون بطريق للمعرفة غير طريق الحواس وبذلك كفروا بكل ما لا تدركه الحواس .. هؤلاء هم الأعداء الذين كان على المعتزلة أن يقفوا ضدهم، وكان عليهم أن يتسلحوا بأسلحة تناسب المعركة التى يخوضونها ولم يأخذ المعتزلة آراءهم عن المسيحية — كما يدعون — فهم لم يذهبوا إلى المسيحيين ولا إلى غيرهم من غير المسلمين ليأخذوا عقيدتهم عنهم .

إنهم لم يفعلوا هذا — وأقصد المخلصين منهم — أى لم يتعمدوا إدخال عقيده على الإسلام تشبها بغير المسلمين .

كل ما تأثروا به هو أنهم عاشوا فى عهد حرية فكرية وانتهز الأعداء هذه الفرصة ليهاجموا الإسلام ، وليظهروا عليه ديانات كانوا يدينون بها ، فقام المخلصون ، ومنهم — أو على رأسهم المعتزلة — يدافعون عن الدين ، مستعملين نفس سلاح العدو منكرين لكل عقيده يرونها تنفع العدو فى نقاشه ضد الإسلام حتى ولو قال بها مسلم مخلص كزيادة الصفات مثلا وبهذا ظهر أثر الفكر الأجنبى فى فكرهم .

أصل التسمية

سنحاول معرفة أساس تسمية المعتزلة بهذا الإسم وقبل ذلك نقول :

إن المذاهب كالعلماء كثيرا مانعلم تفاصيل حياتهم ، ولكننا قد لا نستطيع أن نحدد يوم مولدهم إلا بالتقريب ، لأنهم حين ولدوا لم يكن ينظر إليهم إلا كما ينظر لأى طفل خرج للحياة ، وإذاً فلا داعى لأن يؤرخ له دون غيره من الأطفال حتى إذا أصبح من العلماء رجعنا لنبحث عن تاريخ ميلاده فلم نرجع إلا بالتخمين .

بعد ذلك نرجع لنحاول معرفة أساس التسمية .

المشهور فى ذلك أن رجلا دخل على الحسن البصرى ، وهو يلقى درسه فسأله عن حكم مرتكب الكبيرة ، ذاكرا له اختلاف الناس فى هذه المسألة وأن هناك من يحكم عليه بالكفر ، وهناك من يقول : لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة .

وقبل أن يجيب الحسن البصرى أجاب واصل بن عطاء بأن مرتكب الكبيرة — أى الذى مات عليها دون أن يتوب — ليس بالمؤمن ولا بالكافر وإنما هو فى منزلة بين المنزلتين .

هذا الواجب من واصل أغضب الحسن البصرى فطرد واصلا من درسه وقال : اعتزلنا واصل . أو قال الناس هذا المعنى .

اعتزل واصل مجلس أستاذه وجلس فى ناحية من المسجد وأخذ يقرر مذهبه ، فانضم إليه عدد منهم عمرو بن عبيد .

وعلى واصل وجماعته أطلق لفظ « المعتزلة » .

هذا هو سبب إطلاق اسم « المعتزلة » على تلك الجماعة التى عرفت به .

إلى هذا أو قريب منه يذهب الأشعرى حين يقول :

كان الناس قبـــل حدوث واصل بن عطاء على مقالتين منهم خوارج يكفرون مرتكبي الكبائر ، ومنهم أهل استقامة يقولون : هو مؤمن بإيمانه ، فاسق بكبيرته .

ولم يقل منهم قائل : إنه ليس بمؤمن ، ولا كافر ، قبل حدوث واصل ابن عطاء ، حتى اعتزل واصل الأمة ، وخرج عن قولها فسمى معتزليا بمخالفته الإجماع[1] .

ويقول صاحب كتاب « مختصر الفرق بين الفرق » .

حدث فى أيام حسن البصرى خلاف واصل بن عطاء الغزال فى القدر ، وانضم إليه عمرو بن عبيد فطردهما الحسن عن مجلسه فاعتزلا عند سارية من سوارى المسجد ، فسموا المعتزلة ، لاعتزالهم قول الأمة فى دعواهما : أن الفاسق من أمة الإسلام ، لا مؤمن ولا كافر » .

ويقول عن واصل بن عطاء رأس المعتزلة :

« وكان من منتابي مجلس الحسن البصرى فى زمن فتنة الأزارقة .

وكان الناس يومئذ مختلفين فى أصحاب الذنوب من أمة الاسلام على فرق :

فرقة تزعم أن مرتكب الصغيرة أو الكبيرة كافر مشرك بالله .

وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج ، وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ، ولذلك استحلوا قتل الأطفال من مخالفيهم وقتل نسائهم .

وخالفتهم الصفرية فى الأطفال .

وزعمت النجدات أن صاحب الذنب الذى أجمعت الأمة على تحريمه كافر مشرك .

(١) اللمع ص ١٢٤ وهنا يبين الأشعرى أن واصلا ـ بمقالته ـ قد اعتزل الأمة وليس مجلس الحسن البصرى فقط وهو يتفق مع « مختصر الفرق بين الفرق » .

وذهب علماء التابعين فى ذلك العصر ، وأكثر الأمة إلى أن صاحب الكبيرة مؤمن لما فيه من معرفته بالله(١) ، وتوحيده ، وصفاته وعدله ، وحكمته ، ومعرفته بالرسل والكتب المنزلة ، وبأن كل ما جاء من عند الله حق ولكنه فاسق(٢).

وخرج واصل عن قول هذه الفرق كلها ، وزعم أن الفاسق من الأمة لا مؤمن ولا كافر .

فطرده الحسن البصرى من مجلسه بهذه البدعة ، فانضم إليه جماعة عند سارية من سوارى مسجد البصرة ، منهم عمرو بن عبيد بن باب .

فقال الناس فيهما « قد اعتزلا قول الأمة » فسموا من يومئذ معتزلة(٣) .

هذا ما جاء فى كتاب مختصر الفرق بين الفرق .

والشهرستانى يروى فى ذلك :

أنه دخل واحد على الحسن البصرى ، فقال : يا إمام الدين ، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر . والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج .

وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان . ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة(٤) وهم مرجئة الأمة .

فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا ؟

فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول:

---

(١) هنا نراه يروى عن التابعين أن الإيمان هو المعرفة وهو بذلك يتفق مع أكثر المرجئة (ارجع إلى ص ٢٠٧ وما بعدها من هذا البحث) .

(٢) فى الأصل فاسد بالدال المهملة (٣) ص ٩٧ — ٩٨

(٤) يرجع فى ذلك إلى الفصل الخاص بالمرجئة من هذا البحث لمعرفة رأى المرجئة بالتفصيل فى هذا .

إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق بل هو فى منزلة بين المنزلتين لامؤمن ولا كافر .

ثم قام ، واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن اعتزل عنا واصل .

فسمى هو وأصحابه معتزلة(١) .

ونفس السبب يقول به صاحب النجوم الزاهره .

ففى تاريخه لسنة ١٣١ ﻫ يقول :

وفيها توفى ، واصل بن عطاء ، أبو حذيفة البصرى مولى بنى مخزوم وقيل مولى بنى ضبة ، ولد سنة ثمانين ، بالمدينة ، وكان أحد البلغاء لكنه كان يلثغ بالراء ، يبدلها غينا ، وكان لاقتداره على العربية ، وتوسعه فى الكلام يتجنب الراء فى خطابه . وفى هذا المعنى يقول بعض الشعراء :

وجعلت وصلى الراء لم تنطق به   وقطعتنى حتى كأنك واصل

وواصل هذا هو رأس المعتزلة .

والخوارج لما كفرت بالكبائر قال واصل: بل الفاسق لامؤمن ولا كافر، منزلة بين المنزلتين .. فلذلك طرده الحسن البصرى عن مجلسه، فجلس عند واصل عمرو بن عبيد ، واعتزلا مجلس الحسن البصرى ، فمن يومئذ قيل لهم المعتزلة .

ولكن من الكاتبين(٢) فى الفرق من يرجع التسمية إلى هؤلاء الذين اعتزلوا الفتنة ، وانقطعو للعلم والعبادة، يقرءون القرآن ويتدبرونه، وينظرون للخطب الجسيم السياسى ينزل ببلاد الإسلام ، فلا يهتمون به ولا يأبهون » .

---

(١) الملل والنحل ص٧١–٧٢ ج ١ ولم يذكر الشهرستانى أن الحسن هو الذى طرد واصلا بل إن واصلا هو الذى قام واعتزل .   (٢) مقدمة الشامل د . النشار ص١٩

ومن هنا نشأ اسم المعتزلة الذى سيطلق فيما بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة(١) .

هذه هى بعض الآراء فى سبب التسمية ، وهى لغير معتزلة.. والآن نسمع لرأى معتزلى فى سبب التسمية ، وهو القاضى عبد الجبار الذى يذهب إلى :

أن عمرو بن عبيد كان من أصحاب الحسن البصرى، وأخذ عنه أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ولكنه منافق ثم يقول .

وذهب واصل بن عطاء إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنا، ولا كافرا، ولا منافقا ، بل يكون فاسقا .

وهذا المذهب أخذه عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وكان من أصحابه.

وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة فى هذا ، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه، وترك حلقة الحسن ، واعتزل جانبا ، فسموه معتزليا .

وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة(٢) .

ومن هذا نأخذ أن الاسم أطلق أولا على عمرو بن عبيد ثم أطلق على الفرقة كلها.

كما نأخذ أن القول بالمنزلة بين المنزلتين أقدم من واصل وعمرو، فإن الأول أخذه عن عبد الله بن محمد بن الحنفية .

وهذا ما يتفق والعقل ، لأن اعتزال واصل لمجلس الحسن وجلوسه مباشرة فى ناحية المسجد يقرر مذهبه(٣) دليل على أن الفكرة لم تكن طارئة ، بل لابد أنه حصل فيها نقاش ، ذلك لأن المذهب العقائدى فى وسط قوم لا يعرفون سرية العقيدة ، لا يمكن لصاحبه أن يكتمه .

---

(١) والشهرستانى وصاحب النجوم الزاهرة يظهر من كلامهما أنهما يحكيان عليهم باعتزال أو الإبعاد من مجلس الحسن، ولاشك أن هذا أخف من وصفهم بأنهم اعتزلوا الأمة.

(٢) الأصول الخمسة ص ١٣٨ .

(٣) على فرض أننا أخذنا برواية الشهرستانى وما يوافقها وكذلك لو أخذنا بالروايات الأخرى بالأولى .

لقد كانت حرية الرأى مكفولة للجميع .

والدليل على ذلك أن واصلا لما اعتزل أستاذه جلس فى ناحية المسجد ، ولم يخف أتباعه من الجلوس حوله ، مع ما كان للحسن البصرى من مكانة .

فإذا كان الأمر كذلك فهل يعقل أن يبقى واصل كاتما أمره فى صدره ، ثم مرة واحده يبوح به ، ويجد له أتباعا ؟

أعتقد أن هذا وإن كان ممكنا عقلا بعيد عادة، ولذلك فأنا أرتاح إلى ما جاء به القاضى عبد الجبار وليس لأنه معتزلى بل لأنه يتفق والعقل .

لقد تأسس مذهب المعتزلة على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد فى أواخر عهد الدولة الأموية ، فلما انتقل الحكم إلى العباسيين لم يؤثر ذلك فيهم ، بل نرى العباسيين قربون المعتزلة .

ومن المعروف أن الزنادقه قد جهروا برأيهم فى عهد الدولة العباسيه ، وقاموا بثورات كثيره ، كان الخلفاء يقضون عليها بواسطة جيوشهم .

ولما كان المعتزلة هم الذين يستطيعون الدفاع عن الدين بالحجة رأينا الخلفاء يقربونهم لهذا .

أصول المعتزلة

المعتزله يبحثون فى العقائد ، فإذا ما أقاموا مذهبهم على أصول معينه فإنهم يرون أن الإنسان لايكون صحيح العقيدة إلا إذا آمن بهذه الأصول .

فالتوحيد - مثلا - أول أصولهم، وهم يرون فى التوحيد رأيا يخالفهم فيه غيرهم ؛ لأنهم يرون أن التوحيد لايكون عندما تثبت لله صفات كالعلم والقدرة .. إلخ - كما قال الأشعرية - فمن لم يؤمن بالوحدانية كما قالوها فهو فى نظرهم غير مؤمن لأن إثبات الصفات يؤدى بصاحبه فى النهاية إلى أن يثبت لله صفات تتناقض مع صفات الاله كالجسمية ثم الحدوث .

وإذا فماهى هذه الأصول ؟

إن الأصول التى يقوم عليها مذهب الاعتزال خمسة :

١ - التوحيد ٢ - العدل ٣ - الوعد والوعيد ٤ - المنزلة بين المنزلتين ٥ - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

هذا هو المشهور من مذهب المعتزله إلى درجة أننا نجد واحدا من أهم علمائهم يؤلف كتابا بعنوان « شرح الأصول الخمسة »(١) .

ولكننا لانستطيع أن نقول إن هذا اتفاق من جميعهم بل يكاد يكون هو الذى استقر عليه الرأى أخيراً ولكنهم حين يختلفون فإن هذا الاختلاف ليس معناه أن البعض يرى هذا الأصل عقيدة والبعض لايراه عقيدة ..إنه قديكون هذا فعلا، وقد يكون أنهم يرون بعض الأمور أو الأصول تندرج تحت أصل آخر .

---

(١) من تأليف القاضى عبد الجبار بن أحمد (ت٤١٥) تعليق الإمام أحمد بن الحسين ابن أبى هاشم وحققه د . عبد الكريم عثمان والكتاب كمايرى محققه من تأليف قاضى القضاة (عبد الجبار) أملاه على طريقة الكلاميين فى ذلك الحين وكتبه عدد من تلاميذه ص (٢٧ — ٢٨) .

ولذلك نرى الكاتبين من المعتزلة الذين جاءوا فى زمن متأخر :

نرى هؤلاء الكاتبين يذكرون أصلا ثم يبينون أن غيره يندرج فيه .

جاء فى كتاب الأصول الخمسة « إعلم[1] أن ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين أصلان اثنان على ماذكره فى المغنى: التوحيد ، والعدل » .

ويروى عنه تلامذته : « أن أصول الدين أربعة : التوحيد ، والعدل والنبوات ، والشرائع » .

وجعل ماعداذلك من الوعد، والوعيد، والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر داخلا فى الشرائع .

وذكر فى الكتاب أن ذلك خمسة .

التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

لظهور الخلاف بين الناس فى كل واحد من هذه الأصول .

والأولى ماذكره فى المغنى[2] أن النبوت والشرائع داخلان فى العدل لأنه كلام فى انه تعالى إذا علم أن صلاحنا فى بعثة الرسل ، وأن نتعبد بالشريعة وجب أن يبعث ، ونتعبد .

ومن العدل ألا يخل بما هو واجب عليه[3] ، وكذلك الوعد والوعيد داخل فى العدل ؛ لأنه كلام فى أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، فلابد من أن يفعل ، ولايخلف فى وعده ولافى وعيده ، ومن العدل ألا يخلف ، ولا يكذب .

---

(١) الأصول الخمسة ص ١٢٢ — ١٢٣ .

(٢) كتاب الأصول الخمسة ـ كما فى الهامش قبل السابق ـ كتبه عنه تلاميذه وجملة (والأولى ماذكره من صلب الكتاب) وهى طبعا تعليق لأحد تلاميذه الذين كتبوا عنه.

(٣) هذه من الألفاظ الثقيلة على سمع المسلم إذ أنه مهما كان الهدف وحسن النية فإن الإنسان لايستسيغ هذه الألفاظ بالنسبة لله سبحانه وتعالى ، وهذه ولاشك من زلات المتكلمين مهما كان مرادهم من الواجب عليه تعالى ..

وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل فى باب العدل ، لأنه كلام فى أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا فى أن يتعبدنا بإجراء اسماء وأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به ، ومن العدل ألا يخل بالواجب .

وكذلك الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

فالأولى أن يقتصر على ماذكره فى المغنى » .

بهذا نجد أن الخلاف ليس إلا فى إرجاع بعض الأصول إلى بعض وليس فى جعل هذا من الأصول أولا .

فهم — كما ظهر هنا — يقولون بالمنزله بين المنزلتين ، لكن الخلاف فى هل نجعلها أصلا برأسها ، أو تندرج فى أصل آخر كالعدل . . ويستقر الأمر فى النهاية على القول بالأصول الخمسة وهم بذلك يرون أنه بالقول بهذه الأصول يمكن الوقوف ضد المخالفين سواء كانوا ينتسبون إلى الإسلام أم ليسوا من المسلمين .

ويتبين ذلك من سؤال سأله القاضى عبد الجبار وأجاب عليه .

فقد « سأل رحمه الله نفسه فقال » : —

ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة ؟

وأجاب بأن قال: لاخلاف أن المخالفين لنا لايعدون أحد هذه الأصول .

ألا ترى أن خلاف الملحدة ، والمعطله ، والدهرية ، والمشبهة قد دخل فى التوحيد .

وخلاف المجبرة بأسرهم دخل فى باب العدل .

وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد .

وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين .

وخلاف الإمامية دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا فقال : هل عددتم فى هذه الجملة النبوات والإمامه . .

وأجاب عنه : بأن الخلاف فى ذلك يدخل تحت هذه الأبواب فلا يجب إفراده بالذكر »(١) .

فإن قلت ماحكم المخالف فى هذه الأصول على المعتزله .

نقول إنهم يحكمون على المخالف فى هذه الأصول بالكفر إلا فى بعض التفصيلات البسيطه فإنهم يكتفون بالحكم عليه بالفسق أو الخطأ .

وتجد الشدة فى الحكم بالكفر فى مثل قوله عن المخالف لهم :

« لو قال : إنه تعالى وعد وتوعد ، ولكن يجوز أن يخلف فى وعيده ، لأن الخلف فى الوعيد كرم ،فإنه يكون كافرا لاضافةالقبيح إلى الله تعالى »(٢)

والمخالف فى المنزلة بين المنزلتين قد يكون كافرا ، وقد يكون فاسقا وقد يكون مخطئا .

فإن قال : « إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافرا ؛ لأنا نعلم خلافه من دين النبى محمد صلى الله عليه وآله والأمة ضرورة .

فإن قال حكمه حكم المؤمنين فى التعظيم والموالاة فى الله تعالى ، فإنه يكون فاسقا ، لأنه خرق إجماعا مصرحا به،على معنى أنه أنكر مايعلم ضرورة من دين الأمة .

فإن قال ليس حكمه حكم المؤمن،ولا حكم الكافر ، ولكن اسميه مؤمنا فإنه يكون مخطئا »(٣) .

---

(١) الأصول الخمسه ص ١٢٤ ويعترض على القاضى عبد الجبار بأنه كذلك يمكن إدخال غير التوحيد والعدل فيهما كما تبين فى القول بأصلين فقط .

(٢) نفسه ص ١٢٥ .

(٣) نفسه ص ١٢٦ .

بعد ذلك نجدهم يحكمون على من يخالف فى التوحيد — كما يصورونه — بأنه كافر .

ومن يخالف فى العدل فهو كافر أيضا .

ومن يخالف فى الوعد والوعيد كافر[١] أو مخطىء[٢] .

ومن يخالف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإنه كذلك يكون أما كافرا[٣] وإما مخطئا[٤] .

وبذلك تعرف حكم المعتزلة فى المخالفين لهم : إنهم يحكمون عليهم بالكفر .

وهذا من سيئات علم الكلام حين لم يفسح المخالف لمخالفه مكانا لبيان وجهة نظره

ولا نستطيع أن نقول فى هذه الظروف التى سادت العالم الإسلامى على يد الفرق .

لا نستطيع أن نقول أى الفرق كانت أكثر تسامحا من الأخرى .

* * *

بعد ذلك نرجع لنذكر بعض التفصيل فى هذه الأصول الخمسة .

---

(١) كافر إن قال إنه ماوعد ، ولا توعد أو قال وعد وتوعد ولكن الخلف فى الوعيد كرم .

(٢) مخطىء إن قال «لا يجوز أن يخاف فى وعده ووعيده ، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى» .

(٣) يكفر إن قال بأن الله لم يكلف بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

(٤) مخطىء إن قال بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ورد به التكليف ولكنه مشروط بوجود الإمام

الأصل الأول التوحيد :

وهو « العلم بأن الله تعالى واحد : لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً ، وإثباتاً ، على الحد الذى يستحقه والإقرار به .

ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم ، والاقرار جميعاً .

لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً[1] » .

ولا يكون الإنسان مقراً بالتوحيد إلا إذا أقر بمذهب المعتزلة فى الصفات، فهم يدخلون مسألة الصفات فى نص عقيدة التوحيد فيرون : -

« أن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة .

أحدها بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض....

والثانى بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثانى فيه ،

والثالث أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه ، وعالماً لنفسه ، وحيا لنفسه[2] » .

فالقول بالصفات — كما يقول الأشاعرة — يضر بعقيدة الوحدانية .

وتجب محاربة كل من يقول بهذه الصفات على أى وجه كانت حجته .

ولذلك نرى القاضى عبد الجبار يذكر آراء القائلين بالصفات ويرد عليها .

ونرى فى كلامه ما يدل على أنه يقول بما يقول من أجل الدين .

ويناقش المخالفين بشىء من الهدوء ، فإذا ما جاء عند الأشعرى كاد يخرجه عن الإسلام فهو يقول .

« فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتيه فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ، ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم .

وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث .

وعند الكلابية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، وأراد بالأزلى

---

(١) الأصول الخمسة ص١٢٨ (٢) المغنى ص ٢٤١ جـ ٤ .

القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك .

ثم نبغ الأشعرى ، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة . لوقاحته ، وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين[١] » .

ثم يأخذ فى الرد على هؤلاء[٢] .

وتسأل لماذا وقف المعتزلة عند القول بزيادة الصفات ؟

والجواب : أنهم — كما أداهم نظرهم — رأوا أن القادر بقدرة لا يكون إلا جسما[٣] وكل جسم حادث ، وأن القادر بنفسه لا تتناهى مقدوراته[٤] والقادر بقدرة تتناهى مقدوراته[٥] .

وفوق هذا فإنهم يرون أن القول بالصفات لا فرق بينه وبين قول النصارى بثلاثة أقانيم .

ولذلك يرون أن ردهم على القول بزيادة الصفات هو رد على النصارى فى قولهم بثلاثة أقانيم .

فالمعتزلة هنا يناقشون النصارى بأن هناك مناقضة ظاهرة فى القول بأن الله واحد ومع ذلك هو ثلاثة أقانيم .

« لأن قولنا فى الشىء إنه واحد يقتضى أنه فى الوجه الذى صار واحداً لا يتجزأ ، ولا يتبعض .

وقولنا ثلاثة يقتضى أنه متجزىء .

---

(١) الأصول الخمسة ص١٨٣ والقاضى عبد الجبار كان أشعريا ثم انتقل إلى الاعتزال

(٢) المنتصر فى مسألة الصفات (زيادتها وعدم زيادتها) من ؟ الحق أنه ليس هناك رأى قاطع فى الموضوع إذ لا نص من معصوم كما أنه لا يوجد دليل عقلى قاطع وبذلك نكتفى ببيان وجهة نظرهم . لماذا قالوا بهذا :

(٣) المغنى ص ٢٨٠ ح ٤و « فى التوحيد » ص٥٣٥ (٤) نفسه ص ٢٧٧ ج ٥

(٥) نفسه ص ٢٧٨

وإذا قلتم إنه واحد ثلاثة أقانيم ، كان فى التناقض بمنزلة أن يقال فى الشيء: إنه موجود معدوم ، أو قديم محدث[١] » .

ولكن النصارى قد يقولون — وقد قالوا فعلا — :

نرجع بالأقانيم إلى معان قديمة هى الحياة والكلمة[٢] .

وهنا يقول القاضى عبد الجبار .

« واعلم أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه .

وعلى هذا جعل شيوخنا — رحمهم الله — هذا الوضع وجهاً من المضاهاة بين الكلابية وبين القوم .

فقد حكى أن « أبا مجالد » ، وكان من شيوخ العدل، اجتمع مع ابن كلاب يوماً من الأيام فقال له :

ما تقول فى رجل قال لك بالفارسية : « تو مردى[٣] » .

وقال الآخر : أنت رجل .

هل اختلفا فى وصفك إلا من جهة العبارة ؟

فقال : لا .

فقال : فكذا سبيلك مع النصارى ، لأنهم يقولون : إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، يعنون بها الحياة الأزلية ، ومتكلم بكلام أزلى . فليس بينكم خلاف إلا من جهه العبارة[٤] » .

---

(١) الأصول الخمسة ص ٢٩٢

(٢) الأصول الخمسة ص ٢٩٤ وقد أثبت النصارى الأقانيم الثلاثة على أنها صفات ارجع فى ذلك إلى تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ص ١٠٣ هامش ١

(٣) كلمة فارسية معناها : رجل « عن الهامش »

(٤) الأصول الخمسة ص ٢٩٤ — ٢٩٥

وبذلك نرى أن المعتزلة كانوا يعتقدون أن القول بالصفات يضعف حجتهم فى الدفاع عن الإسلام ضد النصارى ، فأرادوا أن يقطعوا الطريق على الأعداء من أول الأمر .

والمعتزلة فى نفى الصفات يتفقون مع الفلاسفة .

فابن سينا يذهب إلى أننا «إذا أثبتنا واجبا فى الخارج ثبت به التوحيد أيضا ، لأن وجوب الوجود عبارة عن أعلى وأشد مراتب الوجود ، ولو كان متعددا لم يكن هو أعلى وأشد مراتب الوجود بهذا التقرير » .

ثم يقول عن الصفات :

ويلزم منه أيضا كون جميع الصفات الحقيقية للبارى عين ذاته ، بمعنى أنه يصدر عنه لذاته بذاته جميع مايصدر عن غيره مع صفاته وإلا يلزم الإمكان أو الدور .

والنسبة لكلها مستحيلة ، فيجب ألا تكون زائدة[1] » .

وهنا نرى الفلاسفة والمعتزلة يتفقان فى هذه المسألة .

بعد ذلك نجد المعتزلة ينفون كل مايرونه ضاراً بقضية التوحيد ، فينفون جواز رؤيته سبحانه ، لأن القول بالرؤية يؤدى إلى أمر فاسد حيث يؤدى إلى القول بأنه جسم أو عرض متى قيل إنه يرى على الوجه المعقول فى الرؤية .

ومتى قيل إنه يرى على وجه لا يعقل أدى إلى الجهالات التى نلزمها الكلابية على قولهم بإثبات كلام لله جل وعز مخالف للكلام المعقول .....[2]

وفى سبيل التوحيد ونفى الجسمية نراهم يؤولون الآيات التى ترد وتوهم الجسمية[3] .

---

(١) توفيق التطبيق ص١٠ ومؤلف هذا الكتاب اثبت أن ابن سينا شيعى من الإماميه الاثنى عشرية والصلة بين المعتزلة والشيعة معروفة .

(٢) المغنى ص ٢٣٤ ج٤ . (٣) ارجع إلى الأصول الخمسة ص ٢٢٦ — ٢٢٩

فقوله تعالى : «كل شيء هالك إلا وجهه» المراد منه إلا ذاته .

والاستواء بمعنى الاستيلاء ، والغلبة فى قوله تعالى :

«الرحمن على العرش استوى» .

وفى قوله سبحانه : «والسموات مطويات بيمينه» أى بقوته .

الأصل الثانى للمعتزلة .

العدل :

وإذا وصف الفعل بالعدل فإن المراد منه «هو توفير حق الغير ، واستيفاء الحق منه»[1] .

والله سبحانه وتعالى عادل ، وقد كلف الإنسان ، فلابد أن يكون الإنسان قادرا على هذه الأفعال المكلف بها .

ولقد «قرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر ما كان يقرر قاعدة الصفات فقال :

إن البارى تعالى حكيم عادل لايجوز أن يضاف إليه شر ، وظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف مايأمر يه ، ويحكم عليهم شيئا ، ثم يجازيهم عليه .

فالعبد هو الفاعل للخير . والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله ، والله تعالى أقدره على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات ، والاعتمادات والنظر والعلم

قال : ويستحيل أن يخاطب العبد بافعل ، وهو لايمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار ، والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة .

واستدل بآيات على هذه الكلمات .

ورأيت[2] رسالة نسبت إلى الحسن البصرى كتبها إلى عبد الملك بن مروان»

(١) الأصول الخمسة صـ ٣٠١ (٢) قائل هذا هو الشهرستانى

وقد سأله عن القول بالقدر، والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية، واستدل فيها بآيات من الكتاب، ودلائل من العقل، ولعلها لواصل بن عطاء فما كان الحسن ممن يخالف السلف فى أن القدر خيره وشره من الله تعالى فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم.

والعجب أنه حمل هذا اللفظ الوارد فى الخبر على البلاء والعافيه، والشدة والراحة، والمرض والشفاء، والموت والحياة، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى دون الخير والشر، والحسن والقبيح الصادرين من اكتساب العباد.

وكذلك أورده جماعة المعتزلة فى المقالات من أصحابهم(١).

هذا هو تصوير الشهرستانى لرأى واصل والمعتزلة فى العدل، وهو يتفق مع ما ذكر فى كتبهم من أن الله سبحانه لا يوجد أفعال العبد وإنما العبد هو الذى يوجد أفعاله، وهذا من بديهيات مذهب المعتزلة.

فهم يرون أن هناك أفعالا لله، وأفعالا للإنسان «وأن جميع ما يفعله تعالى يجب كونه مريداً له إلا الإرادة فإنه لا يريدها(٢)».

«فأما أفعال عباده، فإنما يريد من جميعها العبادات، كالواجبات والنوافل فأما المباح والمعاصى فإنه لا يجوز أن يريدها، ويكره عندنا المعاصى كلها(٣)».

وعندهم «أن المحبة والرضا، والاختيار ترجع إلى الإرادة.

فما ثبت أنه تعالى أراد منا فعله يحبه، ويرضاه ويختاره لنا، ويشاؤه.

وما لا يريده ثبت أنه يكرهه ويسخطه ويبغضه»(٤).

وأما المجبرة فإنهم «يقولون: إن جميع الكائنات يريدها الله سبحانه وجميع

---

(١) الملل والنحل ص ٧-١٧ ج ١ (٢) المغنى ص ٢١٤ ج ٦ قسم ٢
(٣) نفسه ص ٢١٥ . (٤) نفسه ص ٢١٦

ما لا يكون يكرهه ، وأنهم يقولون فى القبائح إنها مرادة له[1] .

وبذلك يحاسب الإنسان على ما لا يعمله ويلزم المجبرة ، أنه لا وجه لإنزال الكتاب وبعثة الأنبياء صلوات الله عليهم ، لأنه إذا كان يريد منهم ما علم أنه يقع منهم ، وإرادته منهم ذلك موجبة ، فلابد من وقوع الكفر من الكافر والإيمان من المؤمن ، حصل الكتاب والوعد والوعيد ، والترغيب والترهيب ، أم لم يحصل ذلك ، بعث الأنبياء إليهم أم لم تبعث .

فكل قول يوجب كون الكتب والرسل عبثا وجب فساده »[2]

وإذا فالعباد — إذا أردنا أن نثبت فائدة للرسالة — هم الذين يوجدون أفعالهم.

ثم من ناحية العدل فى الحساب يقول :

عندنا يستحق الكافر العذاب على الكفر من حيث إحداثه وفعله ، وهو ممن يمكنه التحرز منه »[1] .

ثم يأتينا القاضى عبد الجبار بمجمل القول فى العدل فيقول :

وأما علوم العدل ، فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه . وأنه لا يكذب فى خبره ، ولا يجور فى حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الكذابين ، ولا يكلف العباد مالا يطيقون ولا يعلمون ، بل يقدرهم على ما كلفهم ، ويعلمهم صفة ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك ويبين لهم « ليهلك من هلك عن بينة ، ويحي من حى عن بينة »[4] .

وننتهى إلى أن الله لا يعذب، ولا يثيب عبدا إلا على عمل عمله، والله كلف العباد ، وسيثيبهم أو يعاقبهم ، فلابد أن يكون ذلك على أعمال صدرت منهم بقدرتهم .

---

(١) نفسه ص ٢١٦ - ٢١٧ (٢) نفسه ص ٣٣٨ - ٣٤٩

(٣) المغنى ص ٢٥٣ - ٢٥٤ ج ٨ (٤) الأصول الخمسة ص ١٣٣

وتبقى هنا مسألة تجدر الإشارة إليها وهى أن المعتزلة عندما يقولون إن الله سبحانه لا يفعل هذا الفعل ، فليس معناه أن الله سبحانه غير قادر عليه بل « إنه تعالى يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما وكذبا وإن كان تعالى لا يفعل ذلك لعلمه بقبحه ، وباستغنائه عن فعله »[1] .

ومن أدلتهم على ذلك :

قوله تعالى « وما ربك بظلام للعبيد » فصلت ٤٦ .

وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » النساء ٤٠ .

وقوله : « ولا يظلم ربك أحدا » الكهف ٤٩ .

ولا يحسن أن يتمدح بنفى الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه »[2] .

وبذلك نجد أن الشهرستانى كان أمينا فى تصوير مذهب المعتزلة والآن نرجع إلى نص الشهرستانى .

لقد جاءنا فى هذا النص بما يعتبر من أهم ما يسعى إليه مؤرخ الفرق وهو قوله :

« ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصرى كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر ، والجبر ، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل العقل ، ثم يقول الشهرستانى .

ولعلها لواصل بن عطاء فما كان الحسن ممن يخالف السلف فى أن القدر خيره وشره من الله تعالى ، فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم » .

وأنا لم أر من تعرض لنقد هذا الذى جاء به الشهرستانى هنا .

ونحن نقف معه بعض الشىء لنقول :

نحن نصدقه فى أنه رأى رسالة الحسن البصرى إلى عبد الملك بن مروان فالشهرستانى حجة فى هذا .

---

(١) المغنى ص ١٢٨ ج ٦ قسم ١

(٢) الأصول الخمسة ص ٣١٥-٣١٦

وهذه الرسالة — على ما نعتقد — تثبت أن الحسن البصرى كان على المذهب الذى جاء فى الرسالة .

وبذلك تثبت صحه تلك المحاورة التى كانت بين الحسن وجهم والتى سبقت الإشارة إليها »[1] .

ولكن الذى لا يمكن أن نوافق الشهرستانى عليه هو محاولة تبرئة الحسن البصرى من هذه الرسالة وإسنادها إلى واصل بن عطاء والشهرستانى كبير ولا أدرى كيف قال هذا ؟

وإليك هذه الحقائق .

واصل بن عطاء ولد سنة ٨٠ أو ٨١ هـ وتوفى ١٣١ هـ .

عبد الملك بن مروان توفى سنة ٨٦ هـ وهو ابن ٦٢ سنة .

الحسن البصرى ولد سنة ٢١ هـ وتوفى سنة ١١٠ هـ .

بهذا نرى أن عبد الملك بن مروان توفى وسن واصل بن عطاء ست أو خمس سنوات .

فكيف يمكن أن يقال أنه كتب هذه الرسالة إلى عبد الملك بن مروان إن هذا لا يمكن تصوره بحال .

أما استشهاده[2] — على نفيها عن الحسن — بأنه كان من السلف فهو مما لا يسمع له . لأن هذه الرسالة هى الحجة على أن مذهب الحسن هو ماجاء فيها .

ولعل الحسن — وهو مانرجحه — أراد أن يحمل بنى أمية نتيجة مايفعلون وكتب بذلك إلى عبد الملك بن مروان بما ذكره الشهرستانى ، وبذلك فوت على عبد الملك فرصة الاعتذار بالقدر .

وبعيدا عن ترجيح مذهب على مذهب وعن الدخول فى متاهات القضاء والقدر أقول :

إن هذة الرسالة من مفاخر الحسن البصرى لأنها كلمة لم يرد بها على ما أعتقد

---

(١) ارجع إلى ص ١٢٣ من هذا البحث .

(٢) أى الشهرستانى .

إلا وجه الله ووضع بنى أمية أمام المسئولية مباشرة .

ولكن هل يجوز لنا أن نستطرد ونقول إن هذا أيضا كان هدف واصل ابن عطاء عند ما قال بما قال ؟

الأصل الثالث المعتزلة

الوعد والوعيد :

الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين ألا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، فقد يقال : وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق . . . .

وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل .

ولافرق بين أن يكون مستحقا وبين ألا يكون كذلك ألا ترى أنه كما يقال : إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب ، قد يقال توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمه ، ونهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ، ولا يحسن .

ولا بد من اعتبار الاستقبال فى الحدين جميعا ، لأنه إن نفعه فى الحال أو ضره مع القول لم يكن واعدا ولا متوعدا[١] .

ومن المعلوم أن الله سبحانه وعد الطائعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ولغير المعتزلة رأيهم فى هذا .

أما المعتزلة فإنهم يرون أن أنه سبحانه وتعالى « يفعل ما وعد به

---

(١) الأصول الخمسة ص ١٣٤ — ١٣٥ .

وتوعد عليه لامحاله ، ولايجوز عليه الخلف والكذب(١) .

إنه جل شأنه كلفنا التكاليف الشاقه،فهل يتساوى من يقوم بهذه التكاليف ومن لايقوم بها ؟

هنا يرى المعتزلة:أن الله سبحانه « إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلابد أن يكون فى مقابلها من الثواب مايقابله »(٢) .

وكذلك العقاب .

إن الله جل عز « أوجب علينا الواجبات ، والاجتناب عن المقبحات .

وعرفنا وجوب مايجب،وقبح مايقبح ، فلابدمن أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه . ولا وجه له إلا أنا إذا أخللنا به ، أو أقدمنا على خلافه ، من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضرراً عظيما »(٣) .

هذا دليلهم من ناحية العقل .

وأما دليلهم السمعى « فهو أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لايحسن الوعد الوعيد بهما »(٤) .

الأصل الرابع :

المنزلة بين المنزلتين .

---

(١) نفسه ص ١٣٦ وكذب الخبر عدم مطابقته للواقع ، وقيل هو إخبار لاعلى ماعليه المخبر عنه [تعريفات السيد] والتعريف الأخير هو الذى يتفق مع ماأتى به القاضى عبد الجبار إذ يقول ، وأما الكذب ، فهو كل خبر لو كان له مخبر لكان مخبره لاعلى ماهو به [الأصول الخمسة ص ١٣٥] وعبارة السيد أوضح .

وأما الخلف،فهو أن يخبر أنه يفعل فعلا فى المستقبل ثم لايفعله [الأصول الخمسة ص ١٣٥]

(٢) نفسه ص ٦١٤ (٣) نفسه ص ٦١٩ .

(٤) نفسه ص ٦٢١ .

هذا الأصل يقولون فيه : « إنه كلام فى الأسماء والأحكام ومعنى ذلك هو أنه كلام فى أن صاحب الكبيرة لهاسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين.

لا يكون اسمه اسم الكافر ، ولا اسمه اسم المؤمن .

وإنما يسمى فاسقا وكذلك فلايكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث .

وهذا الحكم الذى ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين ؛ فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان ، فليست منزلته منزلة الكافر ، ولا منزلة المؤمن ، بل له منزلة بينهما »(١) .

والمعتزله — على غيرعادتهم فى بحوثهم — يخرجون هذه المسألة من العقليات، فهى « مسألة شرعيه لا مجال للعقل فيها لأنها كلام فى مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يعلم عقلا »(٢) إن العقل لوخلى ونفسه لما استطاع أن يعرف أن ثواب هـــذه الطاعة أكبر من ثواب تلك ، بل ربما قلب موازين الأمور فتصور « أن ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين »(٣) .

وعند تحرى ما أراده الشرع .

نجد أن صاحب صاحب الكبيرة لا يأخذ حكم الكافر لأنه غير مستحق للعقاب العظيم ، ولا يأخذ حكم المؤمن لأنه غير مستحق للثواب العظيم كما هو حال الأنبياء ولا لثواب دون ذلك كما هو حال الإبرار الاتقياء الصالحين .

فحصل من هذا «أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ، ولا كافرا ولا منافقا ، بل يسمى فاسقا .

وكما لا يسمى باسم هؤلاء ، فإنه لا يجرى عليه أحكام هؤلاء .

بل له اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين(٤) .

---

(١) الأصول الخمسة ص ٦٩٧

(٢) نفسه ص ١٣٨ .

(٣) نفسه ص ١٣٨ .

(٤) نفسه ص ١٣٩ — ١٤٠ .

هذا المؤمن العاصى صاحب الكبيره حكمه فى الآخره أنه مخلد فى النار .

وأما فى الدنيا فإنه تجرى عليه أحكام المؤمنين ، « فلا يمنع عن المناكحة والموارثة ، والدفن ، وغيرها »(١) .

وهم فى جعلهم إنسانا ماليس بمؤمن ولا كافر إنما يرجعون فى رأيهم هذا إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه وسيرته فى أهل البغى .

« ومعلوم أنه لم يبدأ بقتالهم ، ولم يتبع مدبريهم ،وكذلك فلم يسمهم كفرة .

ولهذا فإنه سئل عليه السلام عنهم أكفارهم ؟

قال : من الكفر فروا .

فقالوا : أمسلمون هم ؟

قال لو كانوا مسلمين ماقاتلناهم ،كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا .

فلم يسمهم كفارا ولا مسلمين ، وإنما سماهم بغاة ، وقوله عليه السلام حجة غير أن الاحتجاج به على الخوارج غير ممكن ، فإنهم ربما يكفرونه وربما يتوقفون فى إسلامه(٢) .

تبقى بعد ذلك مسألة ذكرها الشهرستانى وهى قول واصل فى الفريقين من أصحاب الجمل ، وأصحاب صفين : إن أحدهما مخطىء لا بعينه .

وكذلك قوله فى عثمان وقاتليه ، وخاذليه : إن أحد الفريقين فاسق لامحاله كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا بعينه . وقد عرفت قوله فى الفاسق .

وأقل درجات الفريقين أنه لاتقبل شهادتهما ،كما لاتقبل شهادة المتلاعنيين فلم يجوز قبول شهادة على وطلحة والزبير على باقة بقل ، وجوز أن يكون عثمان وعلى ، على الخطأ .

هذا قول رئيس المعتزله — كما يقول الشهرستانى — ومبدأ الطريقة فى أعلام الصحابة ، وأئمة العترة .

---

(١) نفسه ص ١٤٠ (٢) نفسه ص ٧١٣ .

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه ، وزاد عليه فى تفسيق أحد الفريقين لابعينه ، بأن قال لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل على ورجل من عسكره أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما .

وفيه تفسيق الفريقين ، وكونهما من أهل النار(١) .

هذا هو ما نقله الشهرستانى عن واصل وعمرو بن عبيد ورأيهما فيما ذكره.

ولقد حاولت أن أصل إلى رأى واصل وعمرو بن عبيد فيما ذكره الشهرستانى عن طريق كتب المعتزله، ولكنى لم أوفق وأنا أميل إلى أن واصلا ومن بعده المعتزلة يجلون على بن أبى طالب كرم الله وجهه .

ودليلى على ذلك ما يأتى :

أولا : المعتزله يقولون بأن عليا من المبشرين بالجنه ، ويقرون « إخبار الله تعالى عليا عليه السلام على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم . أنه يبقى إلى أن يقابل الناكثين ، والقاسطين ، والمارقين ،(٢) ويقفون ضد من يرى أن هذه البشاره قد تكون مغرية بارتكاب ماهو ضد الدين .

ثانيا : أن المعتزلة يعترفون بإمامة على ، فعندهم « الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على عليه السلام ، ثم من اختارته الأمه ، وعقدت له ، ومن تخلق بأخلاقهم، وسار بسيرتهم ،ولهذا تراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز ، لما سلك طريقهم ،(٣) .

ثالثا : أنهم يرجعون بمذهبهم إلى على بن أبى طالب(٤) وآل البيت(٥) فكيف يقولون هذا فى على .

وبعد، فإن كتب المعتزلة التى ظهرت حتى الآن كلها تجل الإمام على رضى الله عنه.

---

(١) الملل والنحل ص ٧٣ – ٧٤ ج ١ (٢) الأصول الخمسة ص ٦٣٧ .

(٣) نفسه ص ٧٥٨ . (٤) أنظر ص ١٤١ من نفس المصدر .

(٥) أنظر ص ١٣٨ من نفس المصدر وهو نص على أن واصلا أخذ مذهبه من محمد بن الحنفية.

والإنصاف يقتضينا أن نعتقد أن هذا هو رأيهم فى الإمام على، إلا إذا عثرنا على نص فى كتبهم لا يرقى إليه الشك بأن واصل بن عطاء يرى فى على ما رواه الشهرستانى .

والإمام الشهرستانى له مكانته فى العلماء المدققين ، وقد انصف حتى غير المسلمين عند ماروى مذاهبهم بأمانة .

كل هذا نقربه للشهرستانى ، ولكن الحرب بين الفرق كانت ضارية ، وهذا مايجعلنا نتريث فى قبول مايقال عن طريق كتب الفرق .

الأصل الخامس :

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

هذا هو الأصل الأخير وفى الحقيقة هو يبين لنا نظرة المعتزلة إلى أنفسهم كجماعة مسئولة عن تبليغ أوامر الشرع ، إنها مسئولة أمام الله سبحانه عن هذا بحيث لا تكتفى بالإنكار بالقلب ، كما كان حال البعض .

وهذا المبدأ يكلف صاحبه الكثير ، ومع ذلك التزموا به وقالوا بكفر من لم يأمر بالمعروف وينه عن المنكر إن اعتقد عدم وجوبه، وبخطئه إن اعتقد الوجوب ولكن يقول إنه مشروط بوجود الإمام[١] .

والمعروف : هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه .

والمنكر : هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه .

وهم - حين يقولون بهذا - يجعلونه من الأمور غير المختلف فيها ولكن الخلاف فى هل واجب بالعقل والسمع أو بأحدهما .

ودليل وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » ؛

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم «ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل » .

وأما الإجماع فلا إشكال فيه . . ولهم شروط فى الوجوب[٢]

---

(١) ارجع إلى ص ١٢٦ الأصول الخمسة وما بعدها .

(٢) ارجع إلى نفس المصدر ص ١٤٢ - ١٤٣

١ – أن يكون كل من الأمر والنهى مبنيا على علم بأن المأمور به معروف والمنهى عنه منكر حتى لا يقع فى أخطاء قد يكون منها أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف .

٢ – أن يعلم أن المنكر حاضر كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهى حاضرة ، والمعازف جامعة ، وغلبة الظن تقوم مقام العلم ههنا .

٣ – يوازن الإنسان بين المنافع التى تأتى من وراء الأمر والنهى،والمضار التى يؤدى إليها .

فإن كان يعلم أو يغلب على ظنه « أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب .

٤ – « أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيرا حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب » .

٥ – أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدى إلى مضرة فى ماله أو نفسه .
وفى هذا الشرط الخامس نراهم يعترفون باختلاف الأشخاص فى قوة التحمل .
فهناك شخص فى سبيل ذلك يتحمل الشتم والضرب، وهذا نقول له : يجب عليك أن تأمر وتنهى حتى ولو شتمت وضربت . وهناك شخص لا يتحمل هذا.
ولكن هل قوة التحمل تحسن من الجميع ؟ والجواب :
« ينظر فإن كان الرجل ممن يكون فى تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسن ، وإلا فلا » .

ثم بعد ذلك كله يجب أن يعرف أن الغرض من الأمر والنهى هو تحقق المعروف وزال المنكر ، فإذا تحقق هذا الغرض بالأمر السهل وجب الوقوف عنده وعدم الالتجاء إلى ما هو أشد بدون ضرورة ، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت

إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفيء إلى أمر الله » .

فبدأ أولا بإصلاح ذات البين ، ثم بالمقاتلة[1] » .

وهنا نسأل هل هناك حد للآمر والناهى يقف عنده ؟

والجواب :

« إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على ضربين .

أحدهما : ما لا يقوم به الا الأئمة .

والثانى : ما يقوم به كافة الناس .

أما ما لا يقوم به إلا الأئمة ، فذلك كإقامة الحدود ، وحفظ بيضة الإسلام وسد الثغور ، وتنفيذ الجيوش ، وتولية القضاة ، والأمراء ، وما أشبه ذلك .

وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس فهو كشرب الخمر ، والسرقة ، والزنا وما أشبه ذلك .

ولكن إذا كان هناك إمام مفترض فالرجوع إليه أولى[2] » .

هنا نجد المعتزلة يقولون بأن الرجوع إلى الإمام أولى فى الأمور التى ذكروها .

الرجوع إلى الإمام أولى وليس بضرورة .

وهذا يعطى أن لغير الإمام أن يشتد فى طلبه ونهيه .

وهو ينص على هذا حين يقول :

واعلم أن بين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرقا من حيث إن فى الأمر بالمعروف يكفى بمجرد الأمر به ، ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه . حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملا .

---

(١) الأصول الخمسة ص ٧٤١ .

(٢) نفسه ص ١٤٨ والأفناء من الناس : الأخلاط لا يدرى من أى قبيلة هم. (المعجم الوسيط) .

وليس كذلك النهى عن المنكر ، فإنه لا يكفى فيه مجرد النهى عند استكمال الشرائط ، حتى نمنعه منعا .

ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر ، وحصلت الشرائط المعتبرة فى ذلك فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين ، فإن لم ينته خشنا له القول ، فإن لم ينته ضربناه ، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك(١) » . وبذلك يجعلون لمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الحق فى ضرب من يرتكب محرما إذا استنفدت معه الوسائل الأخرى ، وهم فى هذا لا يتركون التغيير باليد للحاكم .

وأعتقد أن هذا هو الفرق بينهم وبين أكثر مخالفيهم، ولولا هذا لما برزت هذه المسألة - مسألة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - عند المعتزلة بهذا الوضوح وذلك لأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من المسائل المجمع عليها بين المسلمين(٢) ولكن المختلف فيه هو التغيير بالقوة(٣) على سبيل الوجوب .

* * *

برغم أن المذاهب العقائدية جميعها تقول بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أننا لم نجد فيها من أفرد لهذا الأصل مكانا خاصا وجعلها أصلا من أصوله مثل المعتزلة .

حقيقة نرى الخوارج لم يقتصروا فى الإيمان على العقيدة فقط ، بل جعلوا الأعمال جزءاً من الإيمان ، وكفروا بالكبيرة وبعضهم بالصغيرة كذلك وقاتلوا كل من رأوه خارجا على الدين .

نقول هكذا كانت الخوارج . وهناك غير الخوارج حاولوا. ولكن مع هذا نعتقد أن أعمال أكثرهم كانت إلى الفوضى أقرب منها إلى النظام .

---

(١) الأصول الخمسة ص ٧٤٤ و ٧٤٥ .

(٢) ارجع فى هذا إلى الفصل لابن حزم ص ١١ ج ٥ .

(٣) راجع فى ذلك تفسير القرطبى ص ٤٦ — ٤٩ ج ٤ .

أما المعتزلة فإنك تجد فى مبادئهم التأصيل ، والاستمرار . ولذلك نحن لاندعى أن المعتزلة كانوا هم وحدهم الذين يحاولون تغيير المنكر بالقوة .

لا ندعى هـــذا لأن مصادر التاريخ أمامنا تحدثنا أن الكثيرين كانوا يقومون بهذا .

فابن خلدون يحدثنا أنه فى أثناء فتنة الأمين والمأمون وقع الهرج ببغداد وانطلقت أيدى الزعرة[1] بها من الشطار والحربية على أهل العافية والصون ، وقطعوا السبيل وامتلأت أيديهم من نهاب الناس ، وباعوها علانية فى الأسواق واستعدى أهلها الحكام ، فلم يعدوهم[2] . فتوافر أهل الدين والصلاح على منع الفساق وكف عاديتهم .

وقام ببغداد رجل يعرف بـ « خالد الدريوس »[3] ودعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فأجابه خلق ، وقاتل أهل الزعارة فغلبهم ، وأطلق يده فيهم بالضرب والتنكيل .

ثم قام من بعده رجل آخر من سواد أهل بغداد يعرف بـ « سهل بن سلامة الأنصارى ، ويكنى أبا حاتم . وعلق مصحفا فى عنقه ، ودعا الناس إلى الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، والعمل بكتاب الله ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، فاتبعه الناس كافة ، من بين شريف ووضيع ، من بنى هاشم فمن دونهم .

ونزل قصر طاهر ، واتخذ الديوان ، وطاف ببغداد . ومنع كل من أخاف

---

(١) زعر الرجل زعرا إذا ساء خلقه ، وقل خيره . أساس البلاغة والأزعر السىء الخلق (المعجم الوسيط)

(٢) استعدى عليه السلطان أى استعان به فانصفه منه ، وأعداه عليه قواه وأعانه عليه (لسان العرب) .

(٣) بالسين المهملة وفى ضحى الاسلام بالشين المعجمة نقلا عن الطبرى .

المارة ، ومنع الخفارة(١) لأولئك الشطار .

وقال له خالد الدريوس :أنا لا أعيب على السلطان .

فقال له سهل : لكني أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائنا من كان وذلك سنة إحدى ومائتين .

وجهز له إبراهيم المهدى العساكر ، فغلبه ، وأسره ، وانحل أمره سريعا ، وذهب ونجا بنفسه .

ثم اقتدى بهذا العمل بعد كثير من الموسوسين ، يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ، ولا يعرفون ما يحتاجون إليه فى إقامته من العصبية ، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ، ومآل أحوالهم » .

ويصف ابن خلدون الدواء لهؤلاء إن كانوا من المجانين،ثم عمل مايتفق مع حالهم من الضرب أو السخرية منهم .

وهكذا نرى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كان لهما فى كل وقت ومكان أنصارهما .

ولكن - كما يتبين مما أورده ابن خلدون - لم يكن الأمر كما هو عند المعتزلة .

ولذلك سيبقى المعتزلة لهم ما يميزهم فى هذه الناحية فلا يذكرون إلا إذا ذكر معهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

---

(١) الخفارة (بفتح الخاء) الذمة والعهد ، والأمان والحراسة .

الخفارة (بضم الخاء) : الخفارة (بفتحها) . وأجرة الخفير .

الخفارة (بكسر الخاء) الخفاره بفتحها وحرفة الخفير (المعجم الوسيط) والمناسب هنا الحراسة وأجرة الخفير ، وحرفة الخفير . والشاطر : الخبيث الفاجر .

المعرفة عند المعتزلة

كان للمعتزلة رأيهم فى المعرفة . وسيكون لهـذا الرأى أثر كبير فى الفكر الاسلامى بعد ذلك .

ويقوم رأيهم فى المعرفة على أن للأشياء صفات ذاتية .

وأن العقل يستطيع — إذا لم يكن هناك مانع — أن يدرك هـذه الصفات ويحكم على الأشياء بالحسن أو القبح .

وهذه ستكون من أهم مسائل الخلاف بين المعتزلة وغيرهم وبخاصة الأشعرية .

كما ستكون من أهم مسائل اللقاء بين المعتزلة والفلاسفة .

وبذلك نجد المعتزلة يعتمدون على العقل فى قضاياهم ، وساروا فى هـذا الطريق إلى نهايته .

وكثيرا ما استعملوا العبارات التى لايستطيع الانسان أن يستعملها فى جانب الله سبحانه ، ومن أخف هذه العبارات قولهم: هل يحسن من الله سبحانه أن يفعل أو يأمر بكذا (أى مايقبح فى العقل مثلا) وسيكون لرأيهم هنا علاقة بالرأى فى النبوة وحاجة الانسانية إليها .

ونرجع لنبين رأيهم :

نحن نقول هذا الأمر حسن ، وهذا الأمر قبيح . فما هو سندنا فى هذا .

رأى الأشعرية : أن الحسن كان حسنا لأن الشرع أمر به ، والقبيح كان قبيحا لأن الشرع نهى عنه .

أما المعتزلة فإنهم يقولون « فى حد القبيح : إنه ما إذا وقع على وجه من حق العالم بوقوعه كذلك من جهته ، المخلى بينه وبينه ، أن يستحق الذم إذا لم يمنع من مانع » (١) .

---

(١) المغنى ص ٢٦ ج ٦ قسم ١

ثم يبينون لماذا يستحق فاعل القبيح الذم — دون الحسن — فيرجعون ذلك لصفة فيه اختص بها وفارق بها الحسن .

ولذلك قالوا «فى القبيح إنه لابد من اختصاصه بحال لكونه عليها صار قبيحا ، واختص بالأحكام التى ذكرناها ، وفارق الحسن [1] .

اذا القبيح يختص بأمر من أجله يفارق غيره .

ويقول فى ذلك صاحب المغنى :

« اعلم أنه إذا ثبت أن القبيح العقلى نحو الظلم ، والكذب لابد من أن يفارق غيره لأمر يختص به ، فلا بد من شىء يقتضى كونه كذلك ، لولاه لم يكن بأن يكون قبيحا أولى من أن يكون حسنا ، ولابأن يكون هو القبيح أولى من أن يكون غيره بهذه الصفة [2] .

ولكنهم حين يجعلون للقبائح حدا واحدا يجمعها فأنهم يقولون بأن الوجوه التى لأجلها كانت قبيحة تختلف .

وذلك « لأن الذى يجب الاتفاق فيه حقائق الصفات .

فأما ماله حصل الموصوف على الصفة يجوز أن يختلف ... وإذا صح ذلك فالكذب يقبح لأنه كذب ، والظلم لأنه ظلم وكفر النعمة لأنه كفر النعمة . [3] .

وبعبارة أخرى :

هذا الكلام يذم فاعله لأنه قبيح أما لماذا كان هذا الكلام قبيحا فإن السبب فى ذلك يختلف ،

« فالكلام قد يقبح لأنه عبث ، وقد يقبح لأنه أمر بقبيح ، ولأنه نهى عن

---

(١) نفسه ص ٥٢ (٢) نفسه ص ٥٧ (٣) نفسه ٦١

حسن ، ولأنه كذب ، ولانه اباحة القبيح أو حظر الحسن ، أو إيجاب ماليس بواجب ، أو ترغيب فى قبيح ، أو مباح ، أو تزيين له ، أو وعد على ما لايستحق به الثواب بالثواب ، أو توعد على ما لايستحق به العقاب بالعقاب ، أو أمر بما لايطاق . أو سؤال له ، أو نهى عنه ، أو إخبار عما لايحقه المخبر ...»

ثم ينتقل إلى الارادة فيقول :

والارادة تقبح لكونها عبثا ...

وقد تقبح لكونها ارادة للقبيح أو إرادة لما لايطاق ، أو إرادة للفعل ممن (لا) تكمل فيه شرائط التكليف .

ولذلك لايحسن منه تعالى أن يريد الفعل من المجانين أو العجزة .. »[1]

ونسأل هنا :

مافائدة السمع (أى مايأتى عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم)

وجوابهم هنا :

أن مايأتى به الرسل « لايكون إلا تفصيل ماتقرر جملته فى العقل .

فقد ذكرنا[2] ان وجوب المصلحة، وقبح المفسدة متقرران فى العقل، إلا انا لما لم يمكنا ان نعلم عقلا ان هذا الفعل مصلحة ، وذلك مفسدة بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال .

---

(١) نفسه ص ٦١ — ٦٢ طبعا يريد المعتزلة هنا تنزيه الله سبحانه عن العبث والظلم ولكن هذا لايعفيهم من مسئولية استعمال هذه الألفاظ فى حق الله تعالى

(٢) أى القاضى عبد الجبار

فيكونوا قد جاءوا بتقرير ماقد ركبه الله تعالى فى عقولنا ، وتفصيل ماقد تقرر فيها[١] .

هذا هو رأى المعتزلة فى الحاجة إلى الرسالة :

العقل يدرك الظلم قبيحا فتأتى الرسل لتقرر هذا وتقره[٢] .

وفى بعض الأحيان قد يكون هناك أمر قبيح ، والعقل لا يدرك قبحه فلا يحكم عليه بالقبح أو يدركه حسنا فتأتى الرسالة لبيان قبحه ونصب الأدلة التى لو أدركها العقل لأدركه قبيحا حتى ولو لم يكن شرع .

وذلك كالزنا فقد يحكم العقل بحسنه ولكن لما جاء الشرع ببيان المفاسد التى تترتب عليه ، وحكم بقبحه من أجلها ، كان دور الشرع هو الكشف عن هذه المفاسد التى من أجلها كان الزنا قبيحا ، وليس إنشاء قبح الزنا ، بحيث لو كنا علمنا هذه المفاسد قبل الشرع لحكمنا بقبح هذا الفعل .

أى أن الزنا قبيح سواء جاء الشرع أم لم يجىء ، والذى كان ينقصنا هو كشف هذه الصفة فيه .

يقول القاضى عبد الجبار فى الفرق بين مايعلم قبحه بالضرورة وبين مايعلم بالاكتساب :

«ولا قبيل من القبائح إلا وله أصل يعلم قبحه باضطرار ، ليصح أن يجعل أصلا فيما يعلم باكتساب .

وجملة مايؤثر السمع فى الكشف عن حال الأفعال أنه على أضرب :

منه مايجب بالسمع ، وكان مثله فى العقل قبيحا كنحو الصلاة وغيرها .

ومنه مرغب فيه كان مثله فى العقل قبيحا ، كنوافل الصلوات .

ومنه واجب كان فى العقل مثله حسنا كالزكوات والكفارات .

ومنه قبيح كان مثله فى العقل مباحا كالزنا ، والأكل فى أيام الصوم .

---

(١) الأصول الخمسة ص ٥٦٥ .

(٢) قرر الرأى : وضحه وحققه . وأقره : رضيه وأمضاه (الوسيط المعجم) .

ومنه قبيح كان فى العقل مثله مرغبا فيه كاطعام المساكين فى أيام الصيام .

ومنه مباح كان مثله فى العقل محظورا كذبح البهائم .

وإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه .

لأنا لو علمنا بالعقل أن لنا فى الصلاة نفعا عظيما، وأنها تؤدى بنا إلى أن نختار فعل الواجب ، ونستحق بها الثواب لعلمنا وجوبها عقلا .

ولو علمنا أن الزنا يؤدى إلى فساد لعلمنا قبحه عقلا .

ولذلك نقول: إن السمع لايوجب قبح شيء ولاحسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل .

ويفصل بين أمره تعالى ، وبين أمر غيره من حيث كان حكيما ، لا يأمر بما يقبح الأمر به .

وليس كذلك حكم غيره ، لأن أمره يوجب حسن المأمور به .

وإنما كان كذلك لأن الدلالة على الشيء على ماهو به، لا أنه يصير كذلك بالدلالة، وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ماهو به ، لا أنه يصير كذلك بالعلم .

وكذلك الخبر الصادق :

فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن ، أو السمع ، لايصح، إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح[1] .

اعتقد أنه بذلك اتضح مذهب المعتزلة تماما من واقع كتبهم. . وهو يتلخص فى أن هناك صفات ذاتيه توجب قبح هذا الفعل أو من أجلها كان هـذا الفعل قبيحاً .. والعقل يدرك هذا .

وكذلك الشرع لاتأثير له فى هذا القبح وإنما يعلمنا به ويدلنا عليه .

فالدلالة لاتأثير لها فى قبحه .

---

(١) المغنى ص ٦٤ - ٦٥ جـ ٦ ق ١ .

فكما أن العلم بالشيء يتعلق به على ماهو عليه، فكذلك الدلالة تدل على الشيء على ماهو به .

ونسأل ما معنى قول القائل الله تعالى أوجب كذا ؟ ويكون الجواب :

أن « الغرض بقولهم إن الله تعالى أوجب أنه أعلمنا وجوب الواجب ، أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة .

وهذه إضافة صحيحة ، لأن ماعنده وجب الواجب علينا إذا فعله صار كأنه الموجب له في الحقيقة »[١] .

والمعتزلة يلتزمون بكل النتائج التي تؤدي إليها نظريتهم في المعرفة .

فيرون أن التكليف — في عمومه — لايتوقف على بعثة الرسل فيوجبون النظر[٢] ومعرفة الله سبحانه[٣] وأنه واحد[٤] ولو لم يبعث رسول فهذا من الواجبات العقليه[٥] .

ونسمع إلى القاضي عبد الجبار يروي عن أبي هاشم هذه العبارة التي هي من صميم مذهب المعتزله يقول « من وجب عليه النظر يصح وصفه بأنه مكلف من حيث أوجب الله تعالى في عقله ماعليه فيه كلفة فقام ذلك مقام أمره إياه بذلك »[٦] .

فهو هنا يجعل التكليف من داخل العقل .

فقد أثبت التكليف بدون أمر ، وجعل التكليف من داخل العقل قائما مقام الأمر الذي يكون عن رسول .

* * *

---

(١) نفسه ص ٦٥ وانظر إلى التعبير : كأنه الموجب له في الحقيقة .

(٢) الأصول الخمسة ص ٣٩ .

(٣) نفسه ص ٤٢ — ٤٣

(٤) نفسه ص ٦٦

(٥) نفسه ص ٧٥ .

(٦) المغني ص ٢٩٣ ج ١١

هذا هو رأى المعتزلة في المعرفة وبذلك لن يعذر أحد لايعرف ربه حتى ولو لم يكن هناك رسول يبلغ عن الله سبحانه وإنما يعذر الإنسان فى الأمور التى لاتعرف إلا بالشرع وهنا يكون الفرق بين مايعرف قبحه بالعقل ومايعرف قبحه بالشرع وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك قريبا ،

أما هل أصابوا أولا ، فهذا ماسنحاول الإجابة عليه فى التعقيب .

تعقيب

من ناحية أن المعتزله استطاعوا أن يفرضوا أنفسهم على الفكر الإنسانى فهذا مما لا يشك فيه أحد عنده اهتمام بهذه الدراسة .

وقد كنا نعرف مذهب المعتزلة عن طريق كتب غيرهم .

ومهما كان الإنصاف فى هذه الكتب فإنها ما كانت توفى الموضوع حقه لأنها إما كتب خاصة بالفرق ، وهذه لا يمكن أن تعطينا مانريد ، فهى لاتزيد عن النطق بحكم قد تذكر أسبابه وقد لاتذكر ، وكثيرا مانكون فى حاجة إلى معرفة لماذا قالوا مع معرفة ماذا قالوا .

وإما كتب خاصة بالرأى المخالف ، وهذه قلما تنصف الخصم .

ولكن كتب المعتزلة بدأت تأخذ طريقها إلى الظهور .

فأصبح بين أيدينا مجموعة من أهمها :

كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار ، وهو موسوعة علمية ، لا أعتقد أنها تركت كثيراً من آراء المعتزله ، وهو يقع فى عشرين جزءاً وبعض الأجزاء يقع فى أكثر من كتاب ، ولكن ضاع بعضه غير أن ماوصل منه يكفى .

وأعتقد أن القاضى عبد الجبار استطاع أن يصور مذهب المعتزله أكثر مما فعله عضد الدين الإيجى وشارحه السيد فى كتاب المواقف بالنسبة لمذهب الأشعريه .

والسبب فى ذلك أن كتاب المواقف استنفد جهده فى بيان الأمور العامه حتى إذا ماوصل بنا إلى الإلهيات فإن الإنسان يشعر كأن صاحبه فى آخر المشوار .

أما كتاب المغنى فهو كله فى الإلهيات .

ومن هنا نجد الفرق واضحا بين الكتابين .

فنجد الإمامة مثلا تأخذ جزءين من كتاب المغنى ، وهو قدر كبير بالنسبة لما أخذته من كتاب المواقف .

وهكذا بقية الموضوعات كالنظر الذى أخذ جزءاً كاملا (٥٤٢) ص من المغنى .

ونستطيع أن نقول إن كتاب المغنى استطاع أن يضع أمامنا مذهب المعتزلة فى صورة شبه كاملة .

الكتاب الثانى هو كتاب الأصول الخمسة لنفس مؤلف المغنى وعنوانه يعرف بموضوعه .

ومما يزيد فى أهمية القاضى عبد الجبار أنه كان أشعريا ثم بعد ذلك ترك مذهب الأشعرية إلى مذهب المعتزلة[1] .

وبذلك يعتبر خبيرا بالمذهبين :

الكتاب الثالث بعنوان (فى التوحيد) لأبى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى وهو مجلد كبير (٦٤٢) ص .

هذا علاوة على الكتب الأخرى وسنذكرها عند الاعتماد عليها .

بعد هذا نقول: إنه أصبح من الممكن معرفة رأى المعتزلة — من كتبهم — فى هذه المسألة أو تلك وهو ما حاولناه هنا .

* * *

ثم نرجع للتعقيب على رأيهم :

فى مسألة التوحيد ، لاشك أنهم كانوا يرون أنفسهم منتدبين للدفاع عن الدين فى وقت ظهر فيه من يقول بالتثليث والاثنين والتجسيم . ومن يشكك فى الاله ... الخ

كل هذا جعلهم يذهبون إلى ماذهبوا إليه .

---

(١) ارجع إلى مقدمة الجزء السادس (التعديل والتجوير) .

والمدافع عن الدين كثيراً ما يستعمل الرأى الذى يعينه فى المعركة التى يخوضها .

والإمام الغزالى قد استعمل هذا المنهج فى كتابه « تهافت الفلاسفه » وقال عن ذلك

فأبطل عليهم (على الفلاسفة) ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق ألبا واحدا عليهم .

فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد » .

فهو يقول برأى معين لأنه يعينه فى الوقوف ضد أعداء الدين .

وما المانع أن يكون المعتزلة هكذا ، أى قالوا بهذه الآراء فى التوحيد لأنهم لم يستطيعوا أن يقفوا ضد النصارى ـ مثلا ـ إلا بهذا[1] .

إن المسألة التى يمكن أن يقال إنهم أخطئوا فيها هى مسألة الصفات .

وليس ذلك لأنهم أخطئوا حيث أصاب خصومهم بل لأن المسألة كلها كان يجب عدم التعرض لها .

ولكن لعل الله يتجاوز عنهم بنيتهم (إن كانوا أثاروها لله) ولأنهم ليسوا أول من أثارها .

* * *

فإذا ماجئنا إلى المسألة الثانية وهى العدل .

فإننا نجد أنفسنا فعلا أمام مسألة بلغت جرأة المعتزلة فيها حدا لم يبلغه من البشرية إلا قليل .

---

(١) لكن الفرق بين الغزالى والمعتزلة أن للمعتزلة كانوا يعتقدون مايقولون أما الإمام الغزالى فكان لمجرد الدفاع ضد الفلاسفة .

قد يكون لهم بعض العذر فى أن الله مادام قد كلف العبد فلابد أن يكون العبد موجدا لأفعاله .

ولو أنهم قالوا بذلك وسكتوا عند هذا الحد ، وفوضوا الأمر لله لكانت لهم وجهة نظر .

لقد أفادنا القاضى عبد الجبار بأن بنى أمية كانوا جبريين فقال : « وذكر شيخنا أبو على رحمه الله : أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية ، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذرا فيما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه وأن الله جعله إماما وولاه الأمر . وفشا ذلك فى بنى أمية »[1] .

فإذا كان المعتزلة قالوا بما قالوا ليحاربوا احتيال الحكام فقط فما كانوا فى حاجة لكل ماقالوه .

ولكنهم بالغوا وقالوا بأن العبد يخلق أفعاله .

وهذه عبارة لم تلق قبولا عند الأمة .

ولكن للإنصاف نأتى بوجهة نظرهم .

ونحن نبحث عن وجهة نظرهم فى أمرين :

الأول إسناد فعل العبد للعبد .

الثانى تعبيرهم بالخلق (العبد يخلق أفعاله) .

أما الأول فإن الله سبحانه أمر ونهى ومدح وذم .

« وحسن الأمر والنهى ، والمدح والذم لا يحصل العلم به إلا وقد حصل العلم بتعلق تصرف العباد بهم ، ووقوعه بحسب قصدهم ، ودواعيهم)[2] .

وأما الثانى وهو تعبيرهم بأن العبد يخلق أفعاله فهم يقولون بأننا لم نخرج

---

(١) المغنى ص ٤ جـ ٨ .

(٢) المغنى ص ٢٥ جـ ٨

بذلك عن الشرع ولا عن الاستعمال العربى فهو « اشتقاق من قول الشاعر :
« وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى » .
إنما أريد به أنه يخلق مايفعله فى الأدم من التقدير ،لا أنه أريد به أنه يريد ولا يقطع »(١) .

ثم يروى عن أبى هاشم :
أنه إنما يوصف بأنه مخلوق من حيث حدث من فاعله على مقدار لا على سبيل السهو ....

والعبد فى الحقيقة يوصف بأنه يخلق بقوله تعالى : « وتخلقون إفكا » .
وقوله « فتبارك الله أحسن الخالقين » .
وقوله « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير »(٢) .
إلى هنا أفاد أن المعتزلة لم يخطئوا من ناحية الشرع .
ولكن هل سلم لهم بأن العبد يخلق أفعاله ؟
الحقيقة لا .

لو فكر المعتزلة لعرفوا أن الإنسان لكى يقدم على فعل ما ، فإن هذا الفعل لكى يتم لا بد أن تشترك فيه الإرادة التى تتوقف على تعقل الإنسان لمصلحته ، وأين هى ، ثم يختار مايتفق مع الهدف الذى يسعى وراءه. ثم بعد ذلك قدرة تنفذ ما يريد .. ثم بعد التعقل والإرادة والقدرة لا يتحقق الهدف إلا بظهور أثر القدرة .

وكل هذه الأمور ليست من صنع الإنسان .

وأنا لا أريد عملا أو لا أستطيع أن أقول انى أردت هذا العمل إلا إذا عملت حساب تلك الرغبات التى تتحكم فى، وليس واحد منها من صنعى بل هى من صنع الله سبحانه فأنا إن أردت فإنما ذلك فى الظاهر فقط .

وهنا نقول كان على المعتزله أن يكتفوا بما يجعل الانسان يشعر بالمسئولية ثم بعد ذلك يركنون إلى التفويض ولكن الواقع أنهم لم يسكتوا ولم يسلموا .

* * *

(١) نفسه ص ١٦٢
(٢) نفسه ص ١٦٢

وأما قولهم بالوعد والوعيد .

فإنه فعلا كان يظهر منه محاولتهم تنزيه الله عن الكذب ولكنهم بالغوا كما قلنا فيما سبق وإليك هذا المثل .

فى كتاب القاضى عبد الجبار فى الجزء الخاص بالتكليف جاء ما يلى :

فصل فى أن المكلف يستحق الثواب، وأن التفضل بالثواب لا يحسن. وفى هذا الفصل يرى أنه يحسن التكليف من أجل منفعة لولاها لم يحسن التكليف .

« وتلك المنفعة يجب أن تكون بمنزلة المدح والتعظيم فى أنها لا يحسن أن تفعل فى القدر والصفة إلا على جهة الاستحقاق »[1] .

وينتهى إلى أنه لا يحق الابتداء بالثواب .

وآخر ما كنت أتصوره عند المعتزلة أنهم يقدمون العقل على النص صراحة ، بأن يقولوا ما معناه إن قال الله وقال العقل اتبعنا العقل .

ولو كان هذا جاء على لسان خصومهم لما صدقناه يقول القاضى عبدالجبار:

« وليس من شرط كونه معرضا للثواب أن يكون تعالى آمراً له بالطاعة، أو يريدها منه[2]، لأن من حق الواجب إذا كان عليه فى فعله كلفة ومشقة أن يستحق بذلك الثواب على الله سبحانه ، إذا كان هو الذى جعله بحيث يشق ذلك عليه ، وإن لم يرده منه .

فلذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه تعالى لو نهى عن التوحيد — وقد أعلمنا وجوبه بالعقل — لم يخرج من كونه واجبا ، ولم يخل ذلك باستحقاق الثواب به .

وبين أنه لا معتبر فى هذا الباب بالأمر والنهى على ما يقوله المجبره .

وأن المعتبر بحال الواجب فى نفسه .

---

(١) نفسه ج ١١ ص ١٦٥ — ١٦٦

(٢) ليس عندهم فرق بين الأمر والإرادة فالله سبحانه يريد جميع ما أمر به .

فمتى كان شاقا عليه وكان عالما بوجوه حسنه أو فى حكم العالم صح أن يستحق به الثواب »[1] .

بصراحة يقولون لو جاء أمر من الله وجاء أمر من العقل بخلافه فالانسان يطيع العقل ويستحق بذلك الثواب، ولو أهمل أوامر الله التى لا تتفق مع العقل.

ولذلك أقول : إن غرور الانسان بعقله قد بلغ منتهاه .

* * *

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى قولهم بالمنزلة بين المنزلتين فإننا نجد كلامهم غير مفهوم .

وعلى ما أعتقد هناك تناقض عندهم فى هذا لأنهم يرون أن من ارتكب كبيرة ولم يتب منها ومات فهو ليس بمؤمن ولا كافر بل هو فاسق وهو مخلد فى النار .

بعبارة أخرى لو أن إنسانا عاش طول عمره فى طاعة الله ثم فى لحظة ضعف شرب خمراً ومات بدون توبة، فإن جميع حسناته قد ضاعت لأنه مخلد فى النار .

هذا ما يفهم من مذهبهم .

فإن كان هذا الفهم صحيحا فهم متناقضون لأنهم يقولون بالميزان ، وأن الإنسان قد ترجح حسناته وقد ترجح سيئاته .

أى قد ترجح حسناته على سيئاته التى لم يتب منها لأن السيئات التى تاب منها انتهت بالتوبة .

فكيف يكون مخلدا فى النار بسبب السيئة التى لم يتب منها مع أنه برجحان حسناته قد أصبح من أهل الجنة .

وإذا قالوا فعلا نحن نرى أنه برجحان حسناته قد أصبح من أهل الجنة .

قلنا لهم : وأى فرق بينكم وبين جمهور الأمة ؟

---

(١) نفسه ج ١١ ص ١٧٥

وتنتهى إلى أنهم .

إما ألا يقولوا بالميزان والمحاسبة مادامت كبيرة واحدة بلا توبة تلغى جميع الأعمال وتجعل صاحبها مخلدا فى النار .

وإما أن يقولوا بالميزان ويكونوا مع جمهور الأمة ، ويتنازلوا عن القول بالمنزلة بين المنزلتين .

وإليك مايقولونه فى الميزان والموازنه والتوبة .

أما الميزان فقد قالوا فيه .

إنه ورد به الكتاب ، وكلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لايجوز أن يعدل به إلى المجاز .

يبين ذلك ويوضحه أنه لو كان الميزان إنما هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى،فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذى يشتمل على ماتشتمل عليه الموازين فيما بيننا .

ثم يورد اعتراضا ويرده هكذا .

فإن قالوا : وأى فائدة فى وضع الموازين التى أثبتموها ، ومعلوم أنه إنما يوضع ليوزن به الشيء ، ولاشيء هناك يدخلة الوزن ، ويتأتى فيه ، فإن أعمال العباد : طاعاتهم ومعاصيهم أعراض لايتصور فيها الوزن .

قيل له : ليس يمتنع أن يجعل الله تعالى النور علما للطاعة ، والظلم أمارة المعصية ، ثم يجعل النور فى إحدى الكفتين ، والظلم فى الكفة الأخرى .

فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب ، وإن ترجحت الأخرى حكم له بالأخرى .

وكما لا يمتنع ذلك ، فكذلك لايمتنع أن يجعل الطاعات فى الصحائف ثم توضع صحائف الطاعات فى كفة ، وصحائف المعاصى فى كفة ، فأيهما ترجحت حكم لصاحبه به(١) .

---

(١) الأصول الخمسة ص ٧٣٥

وهكذا نجد المعتزله هنا يقولون بالميزان ، والكفة التى ترجح يكون مصير صاحبها تبعالها .

نرجع بعد ذلك إلى رأيهم فى التوبة: نجدهم يقولون بأن التوبة واجبة لأن « دفع المضار واجب، فإذا أعلم المكلف أنهقد استحق عقابا،وذما،إما على فعل، أو إخلال بفعل ، فالواجب عليه إزالة ذلك ، بما يمكنه ، ولاشىء يصح أن يزيل به ذلك إلا التوبة .. فيجب أن تكون لازمة »(١) .

ثم يعقد فصلا بعنوان « فصل فى بيان وجوب التوبة »(٢) .

يبين فيه أن الاعتذار يزيل الذم « لأنه بذل المجهود فى التلافى، وذلك قائم فى التوبة »(٣) .

ثم ينتهى إلى أن قبول التوبة واجب(٤) .

فإذا المعاصى التى تاب منها لاتوزن لأن التوبة أزالتها وتبقى المعاصى التى لم تكن عنها توبة .

وهنا نسأل : هل هذه المعاصى توزن أو تخلد صاحبها فى النار ؟ ثم ماهى المعاصى التى تحبط عمل صاحبها فتجعله من أهل النار ؟

وهنا يكون الجواب :

أن « المكلف لايخلو : إما أن تخلص طاعاته ومعاصيه ، أو يكون قد جمع بينهما ، وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو :

إما أن تتساوى طاعاته ومعاصيه ، أو يزيد أحدهما على الآخر ، فإنه لابد أن يسقط الأقل بالأكثر .

وإن شئت أوردت ذلك على وجه آخر ، فقلت : إن المكلف لايخلو : أما أن يستحق الثواب،أو أن يستحق العقاب،من كل واحدمنهماقدراواحداً

---

(١) المغنى ص ٣٣٥ جـ ١٤ (٢) نفسه ص٣٣٧

(٣) نفسه ص ٣٣٧

(٤) وهو يجعل التوبة تسقط جميع المعاصى ويعترض على من يرى أن التوبة لاتسقط القتل (يراجع الأصول الخمسة ص ٧٩٠ – ٧٩١)

أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر .

لايجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدرا واحدا لما قدمر[1].

وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر، فإن الأقل لا بد من أن يسقط بالأكثر ويزول :

وهذا هو القول بالاحباط والتكفير على ماقاله المشايخ[2] .

ويكرر هذا الكلام مرة أخرى بأسلوب يدعونا إلى البحث فى مذهب المعتزلة من جديد .

فيقول : إن المكلف لايخلو حاله من أمور ثلاثة .

إما أن تكون طاعاته أكثر من معاصيه .

أو معاصيه أكثر من طاعاته .

أو يكونا متساويين .

لا يجوز أن يكونا متساويين ، وإن اختلف فى علته على ماتقدم .

وإذا كانت طاعاته أكثر من معاصيه كانت معصيته صغيرة فلا يجب التوبة عنها عقلا ، وإنما يجب سمعا[3] .

وإذا كانت معاصيه أكثر من طاعاته فهو صاحب كبيرة ، وتلزمه التوبة لكى يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة[4] .

هذا هو رأى المعتزلة فى كيف يصل العبد إلى المنزلة بين المنزلتين .

ليس مجرد ذنب يرتكبه وإنما هو زيادة معاصيه على طاعاته .

وهم فى أثناء ذلك يتحكمون فى فضل الله ، ومهما كان اعتذرهم بأن الله لابد أن يكون صادقا . فإنهم أدخلوا أنفسهم فى ميدان أكبر من الطاقة البشرية .

* * *

(١) لأن الأمة اجمعت على أنه لادار إلا الجنة أو النار

(٢) الأصول الخمسة ص ٦٢٤

(٣) يذكر هنا خلافا بين المعتزلة هل التوبة تجب عقلا أو سمعا .

(٤) الأصول الخمسة ص ٧٨٩

نأتى بعد ذلك إلى الأصل الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وبالنسبة لهذا الأصل نقول : إنه إجماع من المسلمين وإنما الاختلاف هو فى التفصيل كما تقدم .

والتغيير باليد لغير السلطان يقول به الإمام الغزالى ويترك للامام إقامة الحد وكسر آنية الخمر .

والإمام الغزالى ـ كالمعتزلة ـ يرى ألا ننتقل إلى التغيير بالأشد إلا إذا تيقنا أن الأقل شدة لا يجدى[1] .

وإذا فمن ناحية المبدأ العام ليس هناك تعقيب على المعتزلة ولكن النقطة التى نريد أن نقف فيها مع المعتزلة هى السؤال عن :

المنكر الواجب تغييره .

والجواب أن هناك منكرا يجمع عليه المسلمون مثل شرب الخمر ولعب الميسر وغير ذلك مما ورد به الشرع ، وهذا لا خلاف فيه .

ولكن المعتزلة أرادوا أن يجعلوا من المنكر الواجب تغييره آراء مخالفيهم فيما جاءوا به من آراء اعتقدوها دينا، وبينوا أنه ـ وإن كانت الاعتقادات تتصل بالقلب إلا أنه ـ يمكن معرفة عقيدة الشخص بمداومته على دراسة مذهب ما ونصرته .

« وإذ قد تقرر أن الاطلاع على الاعتقاد ممكن ، وصح لدينا[2] خطأ بعض الاعتقادات ، وفسادها ، وكونها من باب المناكير ، فإنه يلزمنا النهى عنها على حد لزوم النهى عن غيرها من المناكير »[3] .

وبمناسبة قوله فى المنكر من العقائد ـ حسب رأيهم ـ :

يلزمنا النهى عنها على حد لزوم النهى عن غيرها من المناكير بمناسبة هذا نعيد رأيهم فى تغيير المنكر :

---

(١) يراجع فى ذلك كتاب إحياء علوم الدين : كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (٢) القائل هو القاضى عبدالجبار . (٣) الأصول الخمسة ص ٧٤٧

وهو قولهم : « لوظفرنا بشارب خمر ، وحصلت الشرائط المتغيرة فى ذلك فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين فإن لم ينته خشنا له القول ، فإن لم ينته ضربناه فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك »[1] .

فهو هنا جعل من حق من ينهى عن المنكر أن يصل إلى درجة الضرب والقتال هذا فيمن يرتكب فعلا منكرا كشرب الخمر .

ثم يجعل المنكر فى العقيدة كغيرها من المناكير .

أعتقد أننا الآن وصلنا إلى أن المعتزلة يستبيحون ضرب من يخالفهم فى العقيدة ومقاتلتهم .

وعلى هذا لا نعجب حين استباحوا ما حصل فى مسألة خلق القرآن مع العلماء وبالذات مع الإمام أحمد بن حنبل .

لأن رأيهم فى القرآن الكريم هو :

انه « لا خلاف بين أهل العدل[2] فى أن القرآن مخلوق محدث مفعول لم يكن ثم كان »[3] .

ومثل القرآن الكريم رأيهم فى كل العقائد ، من الرؤية ، والصفات ، وأفعال العباد . . الخ .

وهذه هى نقطة الخطورة فى مذهب المعتزلة حيث لم يفسحوا لمخالفيهم فى الرأى مكانا .

وبذلك نجد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ وهو ما أجمع عليه المسلمون ـ قد انقلب إلى سلاح هدام .

والآن هل نستطيع أن نسأل هذا السؤال وهو :

ما الفرق بين الخوارج والمعتزلة ؟

---

(١) نفسه ص ٧٤٤ ــ ٧٤٥

(٢) أى المعتزلة . (٣) المغنى ٥ ٣ ج ٧ .

الواقع أن الفرق تضاءل بعد أن ركن المعتزلة إلى القوة ، وأعتقد أنهم لو كانوا فى قوة وجرأة الخوارج لأشعلوها حربا شعواء .

وهذا مالم نكن نتمناه للمعتزلة .

* * *

المسألة الأخيرة التى نقف عندها هى ثقة المعتزلة فى العقل ، والقول بأن للأشياء صفات ذاتية يستطيع العقل أن يدركها ثم التزام المعتزلة بكل النتائج التى تترتب على هذا حتى ولو كانت طاعة ما جاء عن طريق العقل ومخالفة ما جاء عن طريق الشرع .

ونحن فى نقد هذا لا نريد أن نكتفى باستثارة العاطفة الدينية فقط بل نبين أن المعتزلة أخطئوا فى هذا ، لأنهم بقولهم بالحسن والقبيح العقليين لم يتقدموا خطوة واحدة .

فهم يقولون — مثلا — الظلم قبيح ، وقبح لكونه ظلماً ، والنتيجة أنه متى عرفناه ظلماً عرفنا قبحه .

أى أننا لن نعرف قبحه إلا إذا عرفنا أنه ظلم .

وعلى ما أعتقد ، ما قالوه أولا هدموه بما قالوه ثانياً .

وحتى نعرف لماذا لم يتقدموا خطوة واحدة نأتى بهذا النص الذى أورده القاضى عبد الجبار على هيئة سؤال وجواب قال :

فإن قيل :

كيف يصح ما ادعيتموه وفى الناس من يقول :

إن قبح الظلم كقبح الصور القبيحة ؟

ولا يفصل بين الأمرين . وذلك يمنع مما ادعيتموه من العلم الضرورى ؟

قيل له : —

إن كل عاقل يعلم أن من حق فاعل الظلم أن يستحق به الذم ، إذا لم يمنع منه مانع ، متى كان مخلى بينه وبينه ، وعالماً بذلك من حاله .

وإنما يقال فى الصورة إنها قبيحة من حيث تنفر النفس من النظر إليها .

ولذلك نرى العقلاء مع تساويهم فى معرفة الصورة يستحسنها البعض ، وغيره يستقبحها ، من حيث اختلفا فى حصول نفور النفس فى أحدهما ، والشهوة فى الآخر ، وقد يستحسنها فى الوقت الثانى من استقبحها أولا ، وإن كان معرفته بها لا تتغير .

وليس كذلك حال العقلاء فى الكذب والظلم إذا علموهما كذلك لأنهم لا يختلفون فى استقباحهما ، وفى أن الفاعل لهما يستحق الذم .

وإنما يختلفون فى ذلك مالم يعلموهما على هذا الوجه . كما نقوله فى الخوارج إنهم يستحسنون قتل من خالفهم من حيث اعتقدوه مستحقاً .

ولو علموا من حاله أنه ظلم لعلموه قبيحاً .

وإنما صح ذلك فيه من حيث كان العلم بقبحه علما بقبح ماله صفة الظلم ، والعلم بتلك الصفة يحصل استدلالا ، فمتى دخلت الشبهة فى الصفة لم يحصل العلم بقبحه »[١] .

هذا ما قاله القاضى عبد الجبار — مبيناً لمذهب المعتزلة — فى أن الظلم قبيح باذلا أقصى جهده فى إبعاده عن أن يكون — مادام المدرك هو العقل — أمراً نسبياً .

ويقينى أنه لم ينجح ، لأن الناس — لو تركوا لعقولهم — ان يتفقوا على أن هذا الفعل ظلم حتى يحكموا عليه أنه قبيح .

وإذا فلم ولن يستفيدوا شيئاً من عقولهم .

---

(١) المغنى ص ١٩ – ٢٠ ج ٦ رقم ١

وهو نفسه قد أقر بأن الخوارج يستحسنون قتل من خالفهم، لأنهم لا يرونه ظلما. ومتى يدركون أنه ظلم؟

إنه يقول «والعلم بتلك الصفة يحصل استدلالا، فتى دخلت الشبهة فى الصفة لم يحصل العلم بقبحه».

أى لا تعرف أنه ظلم إلا بالدليل، والعقل لن ينفعنا هنا إلا إذا اعتمد على مقدمات أخرى، كفكرة المساواة، وحفظ الحقوق.. إلخ وهذه لن تكون من العقل ابتداء.

فقد وجدنا من جديد أن العقل رجع إلى العجز.

إن المعتزلة يردون على من يرجع قبح القبيح إلى نهى الشرع عنه بما يلى :-

«ومعلوم أن الأمم الملحدة يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا النهى والناهى»(١)

ونحن نسألهم : أى ظلم هذا الذى أدرك الملحدة قبحه.

إن مزدك عندما نادى بالشيوعية كان يرى أنه من الظلم أن يختص رجل بامرأة، دون الآخر بحجة أنها زوجته، وأنه من الظلم المخالف للقوانين الطبيعية أن يختص إنسان بمال دون الآخرين.

ومن هنا نادى بالشيوعية فى المال والنساء(٢).

والبراهمة لما قالوا بنظام الطبقات لم يروا من الظلم أن يقطع لسان كل فرد من طبقة «شودر» أو «بيش» يثبت عليه أنه قرأ «بيذ»(٣) وفى العصور الحديثة نادى فلاسفة الغرب من أمثال «نيتشه» بأنه لا داعى للشفقة عند السعى

---

(١) الأصول الخمسة ص ٣١٣

(٢) ارجع إلى ص ٦١ من هذا البحث وإلى نشأة الفكر د. النشار ص ١٨٥ ج ١

(٣) الفلسفة الهندية ص ١٣٢

إلى الهدف فالإنسان الأعلى « لما كانت غايته الفوز فإنه يأبى كل شفقة على المساكين »[١].

إن المعتزلة علقونا بخيط من الأمل لن يتحقق عندما قالوا :

« متى عرفناه ظلما عرفنا قبحه وإن لم نعرف أمراً آخر »[٢].

ونرجع — بعد أن قدمنا الأمثلة السابقة لنقول : —

من الذى يعرفنا أنه ظلم حتى نعرف قبحه .

لقد ألفت الإنسانية على مدى تاريخها صوراً من الظلم ، لم يعرف الظالم فيها أنه يظلم (بالبناء للمعلوم) ولا المظلوم أنه يظلم (بالبناء للمجهول) .

ذبح العذارى عند قبور الملوك وأطفال الأمراء على قبر ملكة من الملكات هذا وذاك استساغته الإنسانية أزماناً طويلة .

ويقينى أنه لولا الأديان لبقيت هذه الآثام منتشرة حتى الآن .

أوربا عندما أبادت سكان أمريكا واستراليا وأكثر سكان أفريقيا ، لم تشعر أنها أتت بقبيح .

وكلما تقدم الزمن وجدنا أنفسنا نرجع إلى الوراء فى هذه الناحية حتى لقد أصبحنا نشكو من القول بنسبية الاخلاق أكثر مما كان يشكو الاقدمون .

وأصبحنا نرى بوضوح أن « ما يعتبر خطيئة فى مجتمع من المجتمعات قد لا يعتبر خطيئة فى غيره ، بل قد يعد فضيلة من الفضائل .

كما أن المفهوم العلمى للنسبية يتضمن إنكارا للقيم المطلقة .

ولما كانت فكرة الخطيئة تعتمد على حكم مطلق فقد فقدت كثيراً من سطوتها على عقول أبناء القرن العشرين »[٣] .

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص   (٢) الأصول الخمسة ص ٣١٠

(٣) تاريخ البشرية المجلد السادس الجزء الثانى ص ٥٤

هذا ما رجع إليه العقل بعد كل هذه المدة عندما تخلى عن الأديان .

ونجلس مع المعتزلة لنردد « متى عرفناه ظلما عرفناه قبيحا » .

وبعد : فإن يقيني — وبناء على ما قدمت — أن المعتزلة هنا أضعف منهم في مسائل أخرى فهم هنا أضعف ما يكون .

وألخص هنا ما أريد أن أقوله ، وهو أنه لو كان للأشياء صفات ذاتية والعقل يدركها ، وبذلك يدرك حسن الحسن وقبح القبيح بنفسه .

أقول لو كان هذا لما اختلف حكم العقل باختلاف العصور والأماكن .

أما والواقع أن حكمه يختلف وغير مستقر فإن هذا يصبح أكبر دليل على عدم موضوعية هذا الحكم ، وأنه لن يصل إلى الموضوعية بنفسه .

وتكون النتيجة أن القبح والحسن لا يدركان إلا بالشرع .

وأما ما ورد في الشرع من أن العقل يدرك بنفسه كقول الرسول صلى الله عليه وسلم « استفت قلبك ، وإن أفتاك الناس وأفتوك » .

فإنه ورد في العقل الذي تربى تربية إيمانية ، وهنا نراه يدرك الحق في جزئية ما . ولو لم يحضره الدليل الشرعي في ذلك الوقت ، لأنه عندما تشبع بروح الشرع أصبح لقلبه الحق في أن يكون مفتيه .

ومن هنا نستطيع أن نفهم قول الله تبارك وتعالى :

« ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض » مع قوله صلى الله عليه وسلم :

« استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك » .

وفي نهاية هذا نقول : إن آراء المعتزلة انتهت إلى أنها أصبحت مرفوضة من المجتمع الإسلامي بسبب هذه المغالاة .

ولم تستطع هذه الآراء أن تعيش إلا في حماية السلطان ، فلما تخلى السلطان عنها انهارت .

وإن المذهب الفكري الذي يعجز عن الحياة إلا بقوة السلطان مذهب

محكوم عليه بالفناء ، لأن الفكر يجب أن يكون هو الحامى للسلطان ، لا العكس .

لقد عاش المعتزلة فى أول الأمر والسلطان فى حاجة إليهم عندما كانوا مخلصين لدعوتهم ودينهم ولذلك لم يضرهم تغير الحاكم ، ولا انتقال الخلافة من بيت إلى بيت .

وعندما بدءوا يشغلون المجتمع بأفكارهم لفظهم هذا المجتمع ، وتخلى عنهم الحاكم لأنه لم يتحمل هذا العبء ،

لقد بدأ المعتزلة بداية طيبة ولذلك لم يكن من المستغرب أن نرى الخليفة (أبا جعفر المنصور) يرثى عمرو بن عبيد أحد مؤسسى مذهب الاعتزال بنفسه ويقول :

صلى الإله عليك من متوسد قبرا مررت به على مران[1]
قبرا تضمن مؤمنا متحنفا صدق الإله ودان بالفرقان
فلو أن هذا الدهر أبقى صالحا أبقى لنا حيا أبا عثمان[2]

وأخلت المعتزلة المكان لغيرها وإذا بنا نجد مذاهب مناقضة تماما لمذهبهم تحتل المجتمع احل أخفها الأشعرية .

* * *

(١) مران على ليلتين من مكة على طريق البصرة حيث دفن عمرو بن عبيد
(٢) المعارف لأبن قتيبة ص ٤٨٢ ط ثانية .

أيام المعتزلة الأخيرة

فى عهد المأمون كان المعتزلة مقربين إلى الحاكم وشغلوا المجتمع فى ذلك الوقت بمسألة خلق القرآن الكريم .

وفى أيامه الأخيرة حاول أن يجبر الناس على القول بخلق القرآن ، وكان يبتدىء فى ذلك بمن يتولون مناصب الدولة وبالقضاة ووصل بعقوبة من لم يقل بهذا إلى الاعدام ، كما أمر بأن يوثق المنكرون ويحملون اليه .

وكان مما كتبه وهو بالرقة إلى إسحاق بن إبراهيم نائبه فى بغداد :

ومن لم يقل إن القرآن مخلوق بعد بشر بن الوليد ، وإبراهيم بن المهدى[1] فاحملهم أجمعين ، موثقين إلى عسـكر أمير المؤمنين ، مع من يقوم بحفظهم وحراستهم فى طريقهم حتى يؤديهم إلى عسكر أمير المؤمنين ويسلمهم إلى من يؤمن بتسليمهم إليه ، لينصهم[2] أمير المؤمنين فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعا على السيف ، إن شاء الله ، ولا قوة إلا بالله[3] » .

وتصور كبار الأمة من ولاة وقضاة وعلماء يفعل بهم هكذا ماذا سيكون رد الفعل عند الأمة ؟

إن الأمة مهما وافقت الحاكم فى هذا فإنها الموافقة فى الظاهر فقط ، وفى الحقيقة هى ترجو ساعة الخلاص .

ولقد بلغ من اهتمام المأمون بهذه المسألة أنه كان يتولى الأمر بنفسه ويكتب إلى ولاته بأسماء الأشخاص وما يجب أن يتخذ بشأنهم .

وأن المتتبع لتاريخ هذه الفتنة يشعر وكأن الدولة قد توقف العمل فيها وتفرغت لهذه المسألة .

---

(١) أمر بقتل هذين إن لم يقولا بخلق القرآن .

(٢) نص فلانا استقصى مسألته عن شىء حتى استخرج كل ما عنده . فهو هنا سيتولى سؤالهم بنفسه .

(٣) عن كتاب تاريخ الجدل . أبو زهرة ص ٢٧٠–٢٧١

وكان من سوء حظ المعتزلة — أو هو القضاء العادل نزل بهم — أنهم هم الذين يتولون امتحان الناس .

وانقلبوا من مفكرين مدافعين عن العقيدة إلى عصا وسيف فى يد السلطان يضرب بهما ظهور الناس ورقابهم فماذا ينتظر بعد ذلك من الناس ؟ لا شك أنه الغيظ يملأ النفوس ويسيطر عليها .

وكأنهم جميعا كانوا يقولون : متى الخلاص ؟

واستمر الأمر هكذا مدة المأمون ، ثم المعتصم ، ثم الواثق فلما جاء المتوكل[1] (٢٣٢—٢٤٧ ﻫ) أمر بترك المباحثات والمناظرات وابعد المعتزلة عن وظائف الدولة .

وبعد أن كان المعتزلة هم الذين يمتحنون الناس فى عقائدهم وجدناهؤلاء المعتزلة يدخلون السجن بسبب هذه العقائد كما تم بالنسبة للقاضى أبى دؤاد ، وولده ، اللذين كانا من أشهر رجال المعتزلة حيث زج بهما المتوكل ، إلى السجن وصادر أملاكهما . . وما كان أغنى العلماء عن كل هذا .

وبذلك أفل نجم المعتزلة ، وتخلت عنهم الدنيا . . ولكن لانستطيع أن نقول إن حركة الاعتزال انتهت بانتهاء عهد الواثق (ت ٢٣٢) وحلول عهد المتوكل .

لانستطيع أن نقول هذا لأننا سنجد حركة الاعتزال تعيش بعد ذلك .

فكان أبو على الجبائى (٢٣٥ — ٣٠٧) وابنه أبو هاشم (ت ٣٢١ ﻫ) من المعتزلة الذين عاشوا بعد عهد الواثق، ومع ذلك يعتبران من كبار المعتزلة .

والقاضى عبد الجبار (ت ٤١٥) نراه يعيش مطمئنا ، ويكتب كل هذه المؤلفات ، ويعتبر انتقاله من الأشعرية إلى المعتزلة دليلا على ما كان

---

(١) ارجع فى ذلك إلى تاريخ العرب والتمدن الإسلامى : سيد أمير على ص ٢٤٧ — ٢٤٨

يشعر به المعتزلة من اطمئنان فى ذلك الحين فقد « استدعاه الصاحب إلى الرى بعد سنة ستين وثلاثمائة فبقى فيها مواظبا على التدريس إلى أن توفى سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة .

وكان الصاحب يقول فيه هو أفضل أهل الأرض ، ومرة يقول : هو أعلم أهل الأرض (١) .

وبرغم ذلك نقول إن المعتزلة — بمرور الزمن — أخذوا يتركون أماكنهم لغيرهم .

ولو أنهم لم يمتحنوا الناس فى عقائدهم لبكاهم المفكرون ولأسندوا ضياعهم إلى الجمود الفكرى .

ولكنهم هم الذين ظلموا أنفسهم .

(١) عن مقدمة الجزء السادس من المغنى القسم الأول .

الفصل السادس

الأشعرية

تقدم لنا فيما سبق موقف المعتزلة وامتحانهم الناس ، والإسلام ليس كغيره من الأديان التى يخشى عليها من المذاهب والفلسفات .

والسبب فى اختلاف الإسلام عن الأديان الأخرى هو :

أن هذه الأديان قد ضاعت كتبها المنزلة ، وعلى هذا فإن المذاهب الفلسفية عندما تأخذ مكانها بين أتباع هذه الديانات فانه يصعب زحزحتها ، حيث تكون قد أصبحت عقيدة يدين بها الناس .

أما الإسلام فإن كتابه المنزل ، وسنة نبيه محفوظان بحفظ الله سبحانه ، ومن هنا لا نجد صعوبة فى زحزحة مذهب ما ، مهما كانت سيطرته .

يتضح هذا الفرق بين الاسلام وغيره من الأديان ، إذا أخذنا المسيحية كمثل على هذا :

عندما سيطرت الفلسفات الوثنية على المسيحية وانعقد ، مجمع نيقية وأقر تأليه المسيح ، عند هذا وجدنا هذه العقيدة استقرت ولم نعد نسمع من يحاربها إلا بعض الأصوات الخافتة التى لا تكاد تسمع[1] .

والسبب فى ذلك أن المصدر الأساسى للمسيحية وهو الكتاب المنزل ليس موجودا ، حتى يلجأ الناس إليه لمعرفة الصواب من الخطأ .

---

(١) فى هذا العام سنة ١٩٧٧ ظهر كتاب فى انجلترا تأليف عدد من رجال الدين المسيحى ينادى بأن المسيح ليس إلها ولا هو ابن الله ، وإنما هو عبد الله ورسوله وفى كتاب المسيحية نشأتها وتطورها ما يفيد هذا .

ثم إن صدورهم لما تنشرح بعد للرجوع إلى القرآن الكريم ليعرفوا عقيدة المسيح الحقة .

ولذلك نجد تألية المسيح وهو عقيدة باطلة لا تزال يسيطر على المسيحيين . حتى ان من قاموا بحركة الإصلاح (البروتستانت) لا زالو يدينون بهذه العقيدة .

أما الإسلام فانه أكبر من المذاهب ، ولذلك لا نجد مذهبا ما استطاع أن يفرض نفسه على المسلمين الحياة كلها ، بل نرى المسلمين يتقبلونه ، وأمام أعينهم القرآن والسنة ، حتى إذا ما وجدوا أصحابه قد انحرفوا به نراهم ـ أى المسلمين ـ يلفظون هذا المذهب ليرجعوا من جديد إلى كتابهم وسنة نبيهم .

هـذه السنة لا زالت متبعة مع كل مذهب ظهر حتى الآن وستبقى هكذا ما دام القرآن والسنة حارسى العقيدة .

وتبعا لهذه السنة بدأ مذهب المعتزلة فى إخلاء مكانه لتحتله مذاهب أخرى كالأشعرية والماتريدية(١) .

* * *

ولد أبو الحسن الأشعرى سنة ٢٦٠ على الأرجح(٢) .

وقد كان الأشعرى أول الأمر « معتزليا » وتلميذا لأبى على الجبائى ، وقد اشتهر الأشعرى بقوة الحجة فى المناظرة وكثيرا ما كان ينيبه أستاذه فيما يعرض من مناظرات .

ولكنه بدأ يضعف حماسه لمذهبه المعتزلى لما بدا له فيه من ثغرات لم يستطع

(١) لن نعقد للماتريدية فصلا خاصا بل سنكتفى بالمقارنة حين يكون خلاف .

(٢) جاء فى النجوم الزاهرة عند سنة وفاته (٣٢٤ هـ) :

وفيها توفى على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى برده بن أبى موسى بن عبد الله بن قيس الأشعرى البصرى المتكلم أبو الحسن صاحب التصانيف فى الكلام والأصول والملل والنحو (هكذا ولعلها النحل) ومولده سنة ستين ومائتين ، وكان معتزليا ثم تاب» .

التغلب عليها،ومن هنا تكافأت عنده الأدله،ولم يعد ـ بعقله ـ يستطيع أن يرجح كفة على كفةو. تجمع المصادر على الحيرة التي أصابت الأشعرى فى هذه الحال، وشرح الله صدره لمذهبه الجديد فتحول من« المعتزله »إلى ما اعتقده موافقا للشرع .

وهناك روايات تاريخية كثيرة فى سبب هذا التحول .

وفى الحقيقة أنا لست من أنصار بناء تاريخ العلماء الفكرى والعقائدى على روايات تاريخية مشكوك فى صحتها .

إن الرجل مفكر متدين ، كان له مذهب قبل التحول ، ثم اتخذ لنفسه مذهبا آخر تحول إليه .

فلا شك أن أسباب هذا التحول تنحصر فى أنه رأى ضعفا فيما كان عليه .

والأمر أمر دين لايحتمل المجاملة ، فأخذ يبحث عن الحق فوجده فيما سيتحول إليه ، وهنا ترك القديم لباطله ، وذهب إلى الجديد لحقيته .

فالمسألة كلها تتلخص فى الوصول إلى إدراك ضعف ماهو كائن ثم التطلع إلى مايجب أن يكون وعند الظفر به تم الانتقال إليه .

وإذا لم تكن أسباب هذا التحول هكذا مبنية على أصول فكرية فإننا نكون قد ظلمنا الرجل ، ووصفناه بما لايرضاه هو لنفسه .

وأنا هنا لن أقف عند كل الروايات التى قيلت فى سبب تحوله لأن منها ماهو تاريخى بحت لامجال لرفضه ، أو الإبقاء عليه إلا من ناحية السند ، وهو مالاسبيل إلى إدراك اليقين فيه بسهوله .

ولكنى سأقف عند رواية يمكن التدخل فيها بالنقد وهى قصة الثلاثة : فقد سأل الشيخ أبو الحسن أستاذه يوما عن ثلاثة : مؤمن وكافر وصبى قائلا : ما عاقبتهم ؟

فأجاب قائلا : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبى من أهل النجاة .

ولا يمكن أن يكون الصبي من أهل الدرجات لأن المؤمن نال ما نال بعمله تطبيقا لأصل العدل .

فرد الأشعرى عليه سائلا : هل يستطيع الصبي أن يكون من أهل الدرجات؟

قال : لا

فقال الأشعرى : ولم ؟

فرد الجبائى لأنه يقال له : إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها ،

فرد الأشعرى قائلا : فان قال الصبي : لم أقصر ، ولكنى مت قبل أن أتمكن من عملها ؟

فأجاب الجبائى: إن الله يقول له: كنت أعلم أنك إن بقيت لعصيت،فكانت مصلحتك فى الموت صغيرا .

فرد عليه الأشعرى : فإذا قال الكافر : ولماذا يا رب لم تراع مصلحتى أنا الآخر فأموت صغيرا ، وأنت تعلم أننى حين أكبر سأكون كافرا ؟

فلم يحر الشيخ جوابا(١)

هذه هى القصة سمعناها ونحن طلبة ، وكنت لا اقتنع بها ، وأتساءل هل المعتزلة يقيمون عقيدتهم على مبدأ واه هكذا ؟

إن هذا الاعتراض لو لم يورده الأشعرى لأورده من هم أقل ذكاء من الأشعرى بمراحل ؛ إذ هو من البديهات التى لا تتوقف على نوع معين من الثقافة ، إذ الواقع يوحى به لكل للناس

وهنا نسأل إذا كانت مبادىء المعتزلة هكذا فكيف يصرون عليها هذا الإصرار إلى درجة أنهم يخرجون من الإيمان من لا يقول بها ،

---

(١) راجع فى هذا نشأة الفكر د . النشار ص ٦٣ - ٦٤ ج ١ و « أبو الحسن الأشعرى للدكتور حموده غرابه حسب نقله عن طبقات الشافعية ص ١٤٥ ج ٢

وللأسف هذه القصة يرويها كبار الأساتذة فى كتبهم

وردى على هذه القصة : أننا لو تتبعنا مذهب المعتزلة لوجدنا الأشعرى أكبر من أن يعترض على أستاذه بهذا الاعتراض، لأنه يعلم أنه غير وارد بالاطلاق على مذهب المعتزلة

ولنسمع للقاضى عبد الجبار فى تحليله لأصل العدل يقول : يجب « أن يعلم أنه تعالى أحسن نظرا بعباده منهم لأنفسهم ، وفيما يتعلق بالدين والتكليف ، ولا بد من هذا القيد ، لأنه تعالى يعاقب العصاة، ولو خيروا فى ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة ، فلا يكون الله تعالى - والحال هذه - أحسن نظرا منهم لأنفسهم ، وكذلك فإنه ربما يبقى المرء ، وإن علم من حاله ، أنه لو اخترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة ، ولو أبقاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر

ومعلوم أنه لو يخير بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية فكيف يكون الله تعالى أحسن نظرا لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه ؟

فلا بد من التقييد الذى ذكرناه »[1]

فقد قيد الأمر هنا بما يتعلق بالدين والتكليف ، أى أنه تعالى فعل الأصلح عندما عرضه للثواب، فلا يتوقف فعل الأصلح على أن يؤمن الإنسان بالفعل لأن الإيمان من فعل العبد ، وليس من فعل الله سبحانه عند المعتزلة

ولنسمع إليه حين يقول : (وهو نص فى جواب مسألة الأخوة الثلاثة) : فإن قيل: انه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضر به التكليف.

وجوابنا : أن الكافر انما استضر بفعل نفسه ، حيث أساء الاختيار لنفسه ، ولم يختر الإيمان مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر »[2] .

---

(١) الأصول الخمسة ص ١٣٣ .

(٢) نفسه ص ٥١٤

وما دام مذهب المعتزلة هو هذا فإن الجبائى لم يفحم بالسؤال ؛ لأن الله سبحانه قد فعل الأصلح بالكافر حيث عرضه للتكليف .

وبالتعريض للتكليف يكون قد فعل به ما هو الأصلح .

يقول القاضى عبد الجبار :

اعلم أن التعريض للشىء فى حكمه ، فمتى حسن من الواحد التوصل إلى أمر، حسن من غيره أن يعرضه له .

وقد علمنا أنه يحسن منه التوصل إلى استحقاق الثواب بفعل الواجب وغيره ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يجعله بحيث يمكنه التوصل إلى ذلك ، ويريد منه ذلك .

ولذلك لما قبح من أحدنا أن يتوصل إلى مضاره ، قبح من غيره أن يعرضه له ، وهذا بين فى الشاهد لأن للمنافع طرقا ، وللمضار كمثل ، وقد علمنا أن التعريض لكل واحد منهما بمنزلته فى الحسن والقبح ،

فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ؛ لأن علمه بذلك لا يخرجه من كونه معرضا له للمنازل السنية التى لا ينالها إلا بفعل ما كلفه .

وقد دللنا على أن منزلة الثواب لا تنال تفضلا ، فإن ذلك يقبح منه تعالى لو فعله فى القدر والصفة جميعا[1] ، وبينا أن التكليف لا بد من أن يؤدى إلى الثواب ، وإلا قبح منه تعالى إلزام الأمور الشاقة .

فحصل من هذه الجملة أن تكليف من يعلم أنه يكفر تعريض له لمنزلة عظيمة ، لاينالها إلا به ، فيجب القضاء بحسنه، إذا انتفت وجوه القبح عنه[2].

---

(١) ، سيبقى القارىء المسلم يعانى من جرأة المعتزلة فى التعبير ، فهم هنا ــ كاسبق ــ يمنعون الله سبحانه من التفضل على العبد بثواب دون عمله، وقد سبقت الإشارة إلى هذا .

(٢) المغنى ص ١٨٣ جـ ١١

هذه هى وجهة نظر المعتزلة بيناها إنصافا لهم ، وأخذ الشاهد من كتبهم .

وبذلك يتضح أن من كبر ومات كافرا لا حجة له ، حيث لا ينفعه أن يقول لماذا لم تمتنى ؟

ثم إن الأشعرى من العلماء ، وهؤلاء أكبر من أن يتركوا ما هم عليه إلى آخر لسبب عارض هكذا، وإلا لما أصبح هناك فرق بينهم وبين عوام الناس.

وننتهى إلى أن القصة لم تحصل وبالتالى ليست هى سبب تحول الأشعرى .

وأن تحول العلماء من مذهب إلى مذهب إنما تكون لضعف رأوه فيما كانوا عليه ووجدوا معه — بعد دراسة متأنية — أنه يجب أن يترك لأن الضعف ليس فى فروع المذهب بل فى أصوله .

ثم إن تحول الأشعرى لا يدل على شجاعة نادرة ؛ لأنه تحول فى وقت تحول فيه السلطان عن المعتزلة ، ولذلك لم ينله سوء كما نال العلماء وقت محنة القول بخلق القرآن .

اتجاه الأشعرى بعد تحوله

إن القارىء لكتاب الأشعرى «مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين يجد أن المسائل الكلامية قد أشبعت بحثاً. وكأنه لم يعد هناك جديد يقال. وعندما تقرأ هذا الكتاب تجد أنك أصبحت أمام مسائل فلسفية بحتة. وذلك كالكلام فى الجسم والجوهر والعرض، والمكان، والزمان، والحركة والسكون .. إلخ

وأما من ناحية العقائد فإنه — ويظهر ذلك بتتبع أقوال الفرق التى ذكرها — قد قيل ما يمكن أن يقال من تنزيه إلى تشبيه ثم تجسيم، ومن تسامح غاية التسامح فى الحكم على العقيدة إلى تشدد يوقع الناس فى اليأس.

كل هذا وأمثاله وجده الأشعرى أمامه ونقله إلينا بدقة.

وهو نفسه يبين أن غرضه من تأليف الكتاب ليس مجرد التأليف وذكر الآراء بل غرضه الأساسى هو وضع كل شىء فى موضعه، وإسناد الرأى إلى قائله من غير نظر إلى صاحب ذلك الرأى أصديق هو أم عدو.

يقول فى مقدمة الكتاب:

أما بعد، فإنه لا بد — لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها — من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس فى حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون من النحل والديانات، من بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين متعمد للكذب فى الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه، ومن بين تارك للتقصى فى روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به.

وليس هذا سبيل الربانيين، ولا سبيل الفطناء المميزين.

فحدانى ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من أمر المقالات».

وهكذا نرى الأشعرى من أول الأمر مصمما على إنصاف الخصم ببيان رأيه الحقيقى وهو ما قد كان بالفعل .

وتستطيع أن تلمس هذا إذا قارنت بين كتابى « مقالات الإسلاميين » و « الفرق بين الفرق » ، وعند ذلك ستجد الأول يجعل كل همه بيان المذاهب وأما الثانى فإنه مع بيان المذاهب يعطى أهمية لبيان كفر المخالف أو ضلاله . كالمعتزلى حين يمنع الصلاة عليه والصلاة خلفه ويحرم ذبيحته وزواج المرأة منهم للسنى[1] .

ولا يمكن هنا استيعاب ما قاله الأشعرى عن الفرق ومقارنته بما جاء فى كتب الفرق نفسها لأن هذا يحتاج إلى مجلدات .

ولكن نكتفى هنا بمسألة واحدة جرت عادة كتب الكلام الأشعرى المتأخرة أن تضع لها عنواناً مستقلا هكذا « المقتول ميت بأجله » .

فنجد رأى المعتزلة كما جاء فى كتبهم التى بدأت تظهر الآن وكما يصوره عالم من علمائهم هو القاضى عبد الجبار رأيهم هو :

والخلاف فى المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله فى الحياة والموت ؟

فعند شيخنا « أبى الهذيل » أنه كان يموت قطعاً لولاه ، وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله وذلك غير ممكن ، وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعاً ، والذى عندنا أنه كان يجوز أن يحيا ، ويجوز أن يموت ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجويز »[2] . هذا هو رأى المعتزلة كما جاء فى كتبهم.

ورأيهم كما جاء فى كتاب الأشعرى « مقالات الإسلاميين » هو أنهم اختلفوا « فى المقتول » لو لم يقتل هل كان يموت أم لا على ثلاثة أقاويل .

---

(١) أنظر الفرق بين الفرق ص ٢٣٢

(٢) الأصول الخمسة ص ٧٨٢

١ — فقال بعضهم : إن الرجل لو لم يقتل مات فى ذلك الوقت وهو قول « أبى الهذيل » .

٢ — وقال بعضهم : يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش .

٣ — وأحال منهم محيلون هذا القول[1] » .

هذا هو تصوير الأشعرى لرأى المعتزلة وهو تصوير صحيح تماما وليس هناك من خلاف الا فى الترتيب بين الثانى والثالث .

هذا برغم أن المسأله خلافية بين المعتزلة والأشاعرة وإذا أردنا أن ندرك الفرق بين الأشعرى وغيره فإننا نأتى برأى غيره من الأشعرية فى هذه المسأله

قال صاحب الجوهرة :

وميت بعمره من يقتله وغير هذا باطل لايقبل

ويقول شارح الجوهرة (عبد السلام) فى هذا

يعنى أن مختار أهل السنة وجوب اعتقاد أن الأجل بحسب علم الله تعالى واحد لاتعدد فيه ، وأن كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره ، وعند حضور أجله ، فى الوقت الذى علم الله فى الأزل حصول موته فيه ، بإيجاده تعالى ، وخلقه ، من غير مدخلية للقاتل فيه لامباشرة ، ولاتولدا ، وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت فى ذلك الوقت وأن لايموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت .

وبعد أن يأتى بالادلة لمذهب أهل السنة يبدأ فى رواية مذهب المخالف فيقول :

هذا ما عليه أهل الحق .

---

(١) ص ٣٢١ جـ ١ هذا هو رأى أكثر المعتزلة ، ولم يخرج عن ذلك إلا قوم من جهالهم — كما يقول — تبعا لرأيهم فى الأجل .

(وغير هذا) من مذهب المخالفين ، كمذهب الكعبي من المعتزلة أن المقتول ليس بميت ، لأن القتل فعل العبد ، والموت فعله تعالى ، وأثر صنيعه .

فالمقتول له أجلان : القتل والموت ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذى هو الموت ، وكمذهب الكثير من المعتزلة أن القاتل قطع على المقتول أجله ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذى علم الله موته فيه لولا القتل أو لمات[1] فى ذلك الوقت » .

هنا نجد الشارح لا يأتى من جانب المعتزلة إلا بالرأى المخالف ولو نقل بأمانة ـ كالأشعرى ـ لوجدنا منهم من يوافق الأشعرية ومنهم من يخالفهم ، ثم لوجدنا المخالف له وجهة نظر قد تكون مقبولة وقد تكون غير مقبولة .

ثم انظر إلى الرأى الذى ارتضاه شارح الجوهرة تجده هو الذى ارتضاه القاضى عبد الجبار من قبل .

ومن هنا نجد أن الأشعرى اتخذ فى كتابته عن الفرق مذهبا لم يتأثر بميول شخصية بل حاول أن يكون موضوعيا » .

ولذلك شهد المؤرخون من مسلمين وغير مسلمين للأشعرى[2] فهو :

« صادق فى نقله لآراء خصومه ، فإذا قارنا بعض الذى نقله ، مع مانجد ـ مثلا ـ فى كتاب « الانتصار للخياط المعروف باعتزاله ، قدرنا لدى مؤسس

---

(١) أى لو لم يقتل لمات .

(٢) من منهج هذا الكتاب (الوحدانية) ألا نعتمد كثيرا على شهادة مفكر على آخر فاننا لا نرضى بالتقليد إلا حيث تنعدم المراجع الأصيلة ومع ذلك نضعه فى دائرة الاحتمال ولكن السبب فى الاستشهاد بآراء الغير على الأشعرى هو أننا قد قدمنا الدليل من غير حاجة إلى هذه الشهادة وذلك بالمقارنة بين ما قاله عن المعتزلة وبين ما جاء فى كتبهم ، وهنا ابتعدنا عن التقليد .

علم الكلام الجدد تغلبه على الحماسة التي لم يكن بدمن أن تلزم حداثة عهده بالسنة[١] .

وكتاب مقالات الإسلاميين، بيان موضوعي لآراء الفرق على اختلافها[٢] .

ولم يؤخذ على أبي الحسن الأشعري أكذوبة لا في حياته الخاصة ولا في كتاباته ، كان في حياته الخاصة زاهدا ، عفيف اللسان أمينا في كتبه ، فقد نقل إلينا آراء خصومة في أمانة ونزاهة .

وكانت كتبه التي أرخت لنا مقالات الإسلاميين وغير الإسلاميين المثل الأعلى في الأمانة .

نقل إلينا فيها آراء الفرق بإخلاص وحياد تامين ، بل استند عليها أشد خصومه وهو ابن تيمية ، كما استند عليها الكثيرون من المعتزلة أنفسهم[٣] .

هذا هو الأشعري ، حاول دائما أن يصور الواقع فشهد له المفكرون .

أما الطريق الذي اختاره لنفسه فقد بين أنه مذهب السلف وأصحاب الحديث .

إلا أن حياته السابقة ـ كمعتزلي ـ أعطته قوة في الدفاع عن رأيه .

لقد كان معروفا بالقوة عندما يناظر وهو معتزلي فلما انتقل إلى مذهبه الجديد لم يترك الدفاع عما يعتقد ، بل جادل خصومه ، وظهرت في ذلك قوة حجته .

لقد جادل المعتزلة وهو أعرف الناس بمذهبهم ، كما جادل أعداء الدين من دهريين ومجوس وغيرهم ، من أصحاب الديانات الباطلة المنتشرة في ذلك الوقت .

كما جادل الحنابلة الذين أرادوا تحريم الخوض في علم الكلام ، ولا زال دفاعه عن علم الكلام محتفظا بقوته حتى الآن .

---

(١) فلسفة الفكر الديني وهو لاثنين من غير المسلمين ص ١٠٠ ج ١

(٢) د . عبد الهادي أبو ريده في تعليقه على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ص ١١٦

(٣) الدكتور على سامي النشار في مقدمته لكتاب الشامل لإمام الحرمين .

إنهم يرون أن علم الكلام بدعة فأبحاثه من الكلام في الجوهر والعرض لم تثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وهو يحاول أن يلزمهم بأن علمهم هذا بدعه فلم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم « أن من بحث في مثل هذا فهو مبتدع » ،

ثم يبين لهم أن ما قالوه في القرآن وأنه غير مخلوق أمر لم يقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا فهم مبتدعون .

ثم بعد ذلك يحاول تصوير البدعة « وهل صحيح أن كل بحث حول أمر لم يبحثه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتبر بدعة وضلالة ؟

لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون الصحابة كلهم ، وكذلك التابعون على كثير من الضلال لأنهم قد بحثوا في أشياء لها تعلق بالدين من جهة التشريع لم يرد فيها نص عن الرسول الكريم »(١) .

إذا فهو سيجادل في سبيل العقيدة برغم أنه أعلن أنه سيتبع مذهب السلف.

* * *

وتوفى الأشعرى سنة ٣٢٤ هـ .

وفي سبب وفاة الأشعري يظهر أثر اختلاف الفرق فنجد القاضي عبد الجبار يحكي في سبب وفاته أنه مات كمدا ، عندما هزم أمام معتزلى ناظره « في مسألة فانقطع وحم ومات ، ولذلك كان هذا المعتزلى (وهو أبو القاسم بن سهلويه) يلقب بقاتل الاشعرى(١) .

وبالطبع لا يمكن أن نسلم للقاضي عبد الجبار بأن هذا هو سبب موت الاشعرى ولكن الذى نأخذه من هذه الرواية أن الفرق ـ في ذلك الوقت ـ كانت لا زالت تعيش في الجدل .

---

(١) استحسان الخوض في علم الكلام (عن كتاب أبي الحسن الأشعرى د. غرابه ص ٧٦ — ٧٧ وانظر اللمع ثم التوحيد للأشعرى والأخير مخطوط .

(٢) ارجع في ذلك إلى الأصول الخمسة ص ١٧٤ .

ويبدو أن ذلك الجدل بقي مستمراً إلى ما بعد الاشعرى بمدة طويلة إلى أن أصدر الخليفة القادر كتابا ضد المعتزلة (سنة ٤٠٨ هـ) يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس، والمناظرة فى الاعتزال، والمقالات المخالفة للإسلام وأنذرهم - إن هم خالفوا أمره - بحلول النكال والعقوبة بهم.

وجاء السلطان محمود الغزنوى فامتن قتل المخالفين وحبسهم، ووزع كتابا بالعقيدة الرسمية موافقة لمذهب الاشعرى (الله هو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلى غير مستفاد، وهو السميع بسمع، والمبصر ببصر .. الخ[٢]

ويبدو أن هذا وإن كان سببا فى القضاء على مذهب المعتزلة إلا أنه لم يكن القضاء النهائى لأن فى هذه الفترة كان القاضى عبد الجبار يعيش مكرما ويموت مكرما.

---

(١) ارجع فى ذلك إلى مقدمة مقالات الإسلاميين ص ٢٧

مذهب الأشعري الكلامي

نستطيع أن ندرك الفرق بين الوقت الذي جاء فيه واصل بن عطاء والوقت الذي جاء فيه الاشعري .

لقد جاء واصل بن عطاء والمسائل العقائدية مثارة بالفعل[1] ولكن الآراء التي كانت قد قيلت فى هذه المسائل لم تكن ناضجه من ناحية الأدلة ومن ناحية المناقشات .

أما عند مجيء الأشعري فإننا نستطيع أن نقول: إن الفرق قد أصبح واضحا فى كل ناحية من النواحي الفكرية[2] .

أن مائة وثمانين عاما فى هذه الظروف العلمية التي مرت بالامة الإسلامية كانت كفيلة باحداث هذا الفرق الشاسع الذي يدركه الدارسون بين وقت مجيء واصل ووقت مجيء الأشعري .

ولقد سجل لنا الاشعري الحالة الفكرية العقائدية فى عصره فى كتبه التي من أهمها « مقالات الإسلاميين » .

وإن المتتبع لهذا الكتاب ليشعر أنه لم يعد للدارسين بعد ذلك إلا الاختيار، والإتيان ببعض الادلة التي لم يكن قد تنبه لها السابقون .

أما الإتيان بمذهب جديد غير المذاهب التي قيلت فإنه أمر ليس فى الامكان توقعه نظرا لأن كل المذاهب كان قد قيل بها .

ويرى الكاتبون فى مذهب الاشعري أنه وسط[3] ويضربون مثلا لذلك بأفعال العباد حيث هو وسط بين الجبرية والمعتزلة وكذلك الإيمان والعمل .. الخ .

---

(١) راجع إلى ص ٢٣٣ و ص ٣٠٥ من هذا البحث .

(٢) ولد واصل بن عطاء سنة ٨٠ هـ وولد الأشعري سنة ٢٦٠

(٣) ارجع فى ذلك إلى كتاب تاريخ الفلسفة فى الاسلام لديبور ص ١١٦ وجولد تسيهر ص ٩٨ وما بعدها ، ص ٢٢٥ من هذا البحث (رأى الدسوقي)

ولكن الحقيقة أن هذا الوسط الذى ينسب إلى الأشعرى ليس جديداً على الفكر الاسلامى بل قد قيل به .

والامام الأشعرى نفسه لم يدع أنه أتى بجديد ، ففى كتابه (مقالات الإسلاميين يأتى بعقيدة أصحاب الحديث وأهل السنة ثم بعد أن ينتهى منها يقول .

« وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب(١) » .

حقيقة نرى للأشعرى فى كتابه «اللمع» ما يختلف عما قرره عن أصحاب الحديث وأهل السنة فى بعض التفصيلات ، ولكن مع هذا نشعر بأن هذا أيضاً اختيار من بين آراء قيلت بالفعل فى السابق فهو فى تسليمه كأصحاب الحديث وفى تأويله كالمعتزلة .

وننتهى إلى أن الأشعرى كان يختار الرأى الوسط من الآراء السابقة ثم يدعمه بأدلة جديدة وشرح جديد فيبدو جديداً .

(١) ص ٣٥٠ ج ١

تطور مذهب الأشعرى

يعتبر مذهب الأشعرى من المذاهب واضحة المعالم فكتب هذا المذهب موجودة أمامنا وإذا كان بعضها قد ضاع فإن الباقى منها يعتبر كافيا لمن أراد أن يتابع تطور المذهب .

وذلك بخلاف المذاهب العقائدية الأخرى التى ضاعت كتبها أو معظم كتبها .

والمتبع لتطور مذهب الأشعرى يجد أنه بدأ بكتب تحوى مذهب الأشعرى غير المعقد - نوعا ما - والبعيد عن المصطلحات الفلسفية وذلك مثل كتب الأشعرى كاللمع[1] .

ثم بعد ذلك بدأت المسائل الفلسفية - ومعظمها قال به المعتزلة - تدخل كتب المذهب .

وبدأ الدفاع عن الدين ضد غير المسلمين كالثنويه والنصارى وغيرها وضد المسلمين كالمعتزلة . بدأ هذا الدفاع يأخذ شكلا أوسع مما كان عليه فى كتب الأشعرى وتستطيع أن تلمس هذا الفرق إذا عقدت مقارنة بين كتب الإمام الأشعرى وكتب الباقلانى وكتب إمام الحرمين .

إنك تجد كتب الأشعرى كاللمع لها رأى تدافع عنه هذا الرأى هو الاساس فى مذهب الاشعرى كرأيه فى الصفات وأفعال العباد .. الخ

ولكنك تجده بعيداً عن المصطلحات الفلسفية .

فإذا ما جئت إلى كتب القاضى الباقلانى كالتمهيد ، وكتب أمام الحرمين كالارشاد والشامل وجدت نفسك أمام الكلام فى الجوهر والعرض والاحوال، ووجدت أن الاستدلال بالآية القرآنية بدأ يختفى ليحل محله الاستدلال العقلى.

---

(١) لاشك أن اللمع ليس من الكتب السهلة بل هو قد يصل إلى حد التعقيد فى بعض الأحيان ولكن إذا قيس بكتاب المواقف وجد الفرق شاسعا .

ولكنك مع هذا تجد أن الحملة ضد المعتزلة والفلاسفة لا زالت شديدة فإذا ما انتقلت بعد ذلك إلى عضد الدين الايجى وكتابيه المواقف بشرح السيد والعقائد العضدية بشرح الدوانى. إذا ما انتقلت إلى هذين الكتابين وجدت نفسك أمام نوع جديد من المؤلفات.

هذه المؤلفات كتبت باسم الأشعرية وأصحابها ينتسبون لمذهب الأشعرى ولكن عند التدقيق فى البحث تحكم أن مذهب الأشعرى ظهر أضعف ما يكون فى أمثال هذه الكتب.

وبدأت آراء المعتزلة والفلاسفة تظهر بمظهر القوى الذى استطاع أن يقهر خصمه لينحيه أو على الأقل يجلس بجانبه.

ومنهج عرض المسأله فى هذين الكتابين هو:

أنه يعرض مذهب الأشعرية فى مسألة ما، كزيادة الصفات ودليل ذلك ثم يبدأ فى الاعتراض على هذا الدليل الذى جاء به كسند للأشعرية فى رأيهم ثم يسير النقاش بين الأشعرية وخصومهم المعتزلة والفلاسفة وهو فى هذا النقاش يجعلك تعطف على خصوم الأشعرية، وتشعر بأن الحق معهم أو على الأقل تخرج بأن المعتزلة ليسوا على خطأ دائما.

ثم بدأ بعد ذلك عصر كانت السيطرة فيه للمذهب الأشعرى وهو العصر الذى استمر حتى النهضة الحديثة، وتشعر فى هذا العصر بأن الحق كله مع الأشعرية وكل ذلك بسبب ما كتب فيه.

ونضرب لذلك مثلا بكتاب عبد السلام على الجوهرة.

نرجع بعد هذا إلى الاستدلال على ما قلناه.

ولنأخذ مثلا لذلك مسألة الصفات لنعرضها فى ثلاثة كتب:

الكتاب الأول اللمع للأشعرى وهو يمثل بدء المذهب.

الكتاب الثانى العقائد العضدية للايجى وشرحها للدوانى ويعتبر هذا

الكتاب من الكتب التي ختمت بها فترة النشاط الفكرى أو كادت ، وحوت آراء الأشعرية والمعتزلة ، والفلاسفة مع أن الكتاب أشعرى .

الكتاب الثالث عبد السلام على الجوهرة وهو من الكتب التى كانت لها شهرتها فى التعليم فى الأزهر ، وسيطرت فترة طويلة كممثلة لرأى الأشعرية بعد أن انزوى من الوجود كل من مذهب المعتزلة ومذهب الفلاسفة وأصبح لا يذكر الواحد منهما إلا على أنه رمز للانحراف عن سواء السبيل .

وإليك ما جاء فى هذه الكتب بالنسبة للصفات (أى الثبوتية مثل القدرة والإرادة . . إلخ) .

أولا : اللمع

يقول الأشعرى :

فإن قال قائل : لم قلتم : إن للبارى تعالى علما به علم[١] ؟

قيل له : لأن الصنائع الحكمية كما لا تقع منا إلا من عالم ، كذلك لا تحدث منا إلا من ذى علم ، فلو لم تدل الصنائع على علم من ظهرت منه منا ، لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم .

فلو دلت على أن البارى تعالى عالم قياسا على دلالتها على أنا علماء ، ولم تدل على أن له علما قياسا على دلالتها على أن لنا علما ، لجاز لزاعم أن يزعم أنها تدل على علمنا ، ولا تدل على أنا علماء . وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قاله هذا القائل[٢] .

فهو هنا يقول بأن الصنائع منا تدل على أن القائم بها عالم وله علم، وكذلك فى البارى سبحانه ، والقياس لا بد أن يؤخذ به فى الناحيتين (عالم وله علم)

(١) لا خلاف فى أن الله سبحانه عالم لا تخفى عليه خافية وإنما الخلاف أن الأشعرية يقولون بأنه عالم بعلم ، وغيرهم يعارضون فى هذا .

(٢) ص ٣٦ — ٢٧ .

وأننا لو أخذنا به فى ناحية واحدة فقط (عالم) ولم نأخذ به فى الأخرى (له علم) لجاز لمعترض أن يعترض بأنها لماذا لا تدل على الثانى (له علم) دون الأول (عالم) .

إنه هنا يقيس الغائب على الشاهد ، ولكن الاعتراض هنا يأتى من الشاهد ، بأننا سلمنا أن الصنائع تدل على أن القائم بها عالم ، ولكن لماذا تقولون بأنها تدل على أن له علما ؟ أى أننا لم نتيقن هذا فى الشاهد حتى نقيس عليه الغائب .

ويرد الإمام الأشعرى :

« إن جاز لك أن تزعم هذا جاز لغيرك أن يزعم أن الأفعال الحكمية تدل على أن لى علما بها ، ولا تدل على أنى عالم ، لأنه ليس معنى العالم أن له علما ؛ لأنه قد يعلم الانسان منا أن له علما من لا يعلمه عالما (١) .

أى أنه إن ادعى مدع على أن الأفعال الحكمية تدل على أن صانعها منا عالم، ولا تدل على أن له علما، إن ادعى مدع هذا جاز لمعترض أن يقلب الأمر ويقول لماذا لا تدل هذه الصنائع على الثانى (له علم) دون الأول (عالم) .

وهكذا نجد الإمام الأشعرى يجادل عن هذه المسألة .

وهو فى كتاب « مقالات الإسلاميين يبين بأن هذه (عالم بعلم) هى عقيدة أهل الحديث وأنه يقول بما يقولون (٢) .

والذى نراه فى نقاش الأشعرى لخصومه أنه لا يترك للقارىء فرصة يعتقد فيها أن هؤلاء الخصوم عندهم شىء من الصواب ، بل ولا حتى لهم وجهة نظر .

ننتقل بعد ذلك إلى الكتاب الثانى وهو العقائد العضدية وشرحه (٣) .

---

(١) نفسه ص ٢٧ . (٢) ارجع إلى ص ١٤٧ — ٣٥٠ ج ١

(٣) قام الدكتور سليمان بتحقيق هذا الكتاب تحت عنوان (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) وهو الذى اعتمدنا عليه .

وفى هذا الكتاب نجد المسألة قد أخذت شكلا آخر حيث يشعر القارىء بأنها قد أشبعت بحثا ، وظهر رأى الفلاسفة ، فى حين أنه فى وقت الأشعرى لم يكن لهم رأى واضح ، لأن الفارابى (٢٥٩ — ٣٣٩هـ) كان معاصراً للأشعرى ، ولم يأتنا الأشعرى برأيه ، ثم إن ابن سينا (ت ٤٢٨) — وهو الذى له أكبر الأثر فى الفلسفة الإسلامية — كان بعد الأشعرى .

والآن نعود إلى المسألة ، وكيف عولجت فى كتاب العقائد العضدية .

فهو يبدأ بإنصاف المعتزلة والحكماء حيث لا خلاف بين الجميع فى أنه عالم قادر . . إلخ . ثم يبين أن الخلاف فى « كون الصفات عين ذاته أو غيره ثم يقول « فذهب المعتزلة والفلاسفة [1] إلى الأول ، وجمهور المتكلمين إلى الثانى والأشعرى إلى الثالث [2] » .

ونلاحظ هنا أنه بين أن الأشعرى ليس مع جمهور المتكلمين ثم يبدأ فى إيراد أدلة الحكماء والمعتزلة ويأتى بالرد عليها ولكنك تشعر فى أثناء رده أنه لا يقف ضد المعتزلة والحكماء بل بالعكس يضعف مذهب الأشعرية فى أسسه . . يقول :

واستدل الفريقان على نفى الغيرية بأنها :

لو زادت ، لكانت ممكنة ، لاحتياجها إلى الموصوف .

فلا بد لها من علة . وتلك العلة : إما ذات الواجب ، أو غيره [3] .

ثم يبطل كلا الأمرين بأننا .

لو قلنا إن العلة غير الواجب لزم احتياج الواجب فى صفاته إلى الغير وهذا نقص .

---

(١) يجب أن نلاحظ أن المعتزلة أسبق فى الوجود من فلاسفة المسلمين .

(٢) ص ٢٧٨ . (٣) ص ٢٨٤ .

ولو قلنا إن العلة هي ذات الواجب يلزم صدور أمور متكثرة عن الواحد . ومن المعروف أن مذهب الفلاسفة هو أن « الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد » .

هذا هو دليل الفلاسفه وقد جعله أيضا للمعتزلة[١] ثم يأخذ في الرد عليه .

وقبل بيان رده نقول :

إن علة الحاجة عند الفلاسفة هي الإمكان ، ولذلك لا يمتنع عندهم أن العالم محتاج إلى الله سبحانه ومع ذلك هو قديم لأنه مع قدمه ممكن وعلة الحاجة هي الإمكان .

وأما عند المتكلمين[٢] فإن علة الحاجة هي الحدوث ولذلك استدلوا على حدوث العالم أولا ثم قالوا بأن كل حادث له محدث .

بعد هذا نرجع إلى الرد على دليل المعتزلة والحكماء يقول :

«وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها إلى علة فإن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ، وهي قديمة لا تحتاج أصلا »[٣] .

هذا ما أتى به على لسان القائلين بزيادة الصفات ، ولكنه يرجع إليه لا ليقول بضعف الرد فقط بل ليقتلع مذهب المتكلمين من أساسه في علة الاحتياج وأنها الحدوث[٤] فهو يقول تعقيبا على ما سبق :

---

(١) أعتقد أنه هنا لم ينصف المعتزلة لأنهم لا يقولون مع الفلاسفة : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ومعظم الحجج التي أتى بها في الدليل هي للفلاسفة .

(٢) ومنهم المعتزلة .

(٣) ص ٢٨٨ .

(٤) يجب أن تعرف أن أكثر المتكلمين لا يمكن أن يتنازلوا عن القول بأن علة الحاجة هي الحدوث وإلا لكسب الفلاسفة القضية في القول بقدم العالم مع احتياجه في وجوده إلى الله .

« وضعفه ظاهر ، لأن من يقول : بأن علة الاحتياج عندنا هى الحدوث ينفى القديم الممكن .

وأما إذا ثبت قديم ممكن ، فمنع احتياجه مكابرة صريحة ، إذ مع التساوى لابد من مرجح .

كيف ... واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف بين لا يمكن إنكاره .

فالقول بأن الصفات قديمة ، مع عدم احتياجها قول متناقض ، فى نفسه .

ومناقض لقاعدتهم القائلة ، بأن علة الاحتياج إلى العلة هى الحدوث ، لأن الصفات لما كانت قديمة ، وهى محتاجة إلى الموصوف بالضرورة ، لم تكن علة الاحتياج هى الحدوث »(١) .

فهنا نلاحظ أنه موجه إلى أهم ما عند المتكلمين فالصفات قديمة وهى محتاجة .. فإما أن يتنازل المتكلمون عن القول بأن علة الحاجة هى الحدوث وإما أن يتنازلوا عن القول بالصفات .

ويجب ألا ننسى أن هذا يأتى فى كتب المفروض أنها أشعرية وأن أصحابها أشاعرة .

ثم يأتى لهم برد آخر ، ويعقب عليه بما يكاد يخرجهم عن طائفة العقلاء .

يقول :

وقيل لو سلمنا الاحتياج فلا نسلم أنه لا يجوز كون علتها غير الواجب .

والدليل إنما قام على وجود موجود مستغن فى وجوده عن غيره .

وأما استغناؤه فى صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة »(٢) .

فالقائل هنا يجوز بأن تكون صفات البارى سبحانه معلولة فى وجودها لغيره ، وهذا لا شىء فيه — كما يدعى — لأن الممنوع هو أن يكون

---

(١) ص ٢٨٩ .

(٢) ص ٢٩٠ .

— سبحانه — محتاجا فى وجوده ، أما احتياجه فى صفاته ، فلا شىء فيه .

ويرد هذا القول على صاحبه بقوله :

« وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء ... بل مخالف للفطرة السليمة »[1] .

وهكذا يسير الجدل فى هذه المسألة ، ونرى فى كل نقطة فيه أن النتيجة ليست لصالح الأشاعرة القائلين بالصفات .

نأتى بعد ذلك إلى قياس الغائب على الشاهد .

لقد تقدم[2] أن الأشعرى يقول به ثم جاء إمام الحرمين ووضع لهذا القياس أسسا يقوم عليها[3] .

ولكن كتاب العقائد العضدية بشرحه يأتى ليقضى على هذا الأصل مع أنه أساس فى مذهب الأشعريه .

يقول الشارح :

واستدل القائلون بالغيرية :

بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى ، عالما ، وحيا ، وقادرا ، ونحوها وكون الشىء عالما ، معلل بقيام العلم به فى الشاهد ، فكذا فى الغائب .

وقس عليه سائر الصفات .

---

(١) ص ٢٩١ (٢) ص ٣١٦ ، ٣١٧

(٣) يرى إمام الحرمين أنه لابد فى قياس الغائب على الشاهد من جامع والجامع بين الغائب والشاهد أربعة : (أ) العلة فكون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم (ب) والشرط فكون العالم عالما شاهدا مشروط بكونه حيا (ج) الحقيقة لحقيقة العالم شاهدا من قام به العلم (د) الدليل كدلالة الإحداث على المحدث . هذا فى الشاهد فكذا فى الغائب (يراجع الإرشاد ص ٨٣ — ٨٤) ولابد من هذه الضوابط وإلا لقلنا بأن الفاعل فى الغائب يجب أن يكون جسما لأننا لم نر فاعلا فى الشاهد إلا كذلك .

وأيضا العالم من قام به العلم ، والقادر من قام به القدرة، وهكذا »[١] .

ثم يرد على هذا بقوله :

وضعفه ظاهر ، فإن قياس الغائب على الشاهد ، قياس فقهى مع الفارق .

ألا ترى أن القدرة قد تزول فى الشاهد ، وقد تزداد وتنقص فيه .

وليست مؤثرة عند الأشعرى واتباعه .

وفى الغائب بخلاف ذلك .

وليس معنى العالم من قام به العلم ، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك بل معناه مايعبر عنه بالفارسية ، (دانا) وبمرادفاته فى اللغات الأخرى وهو أعم من أن يقوم به العلم أولا »[٢] .

ثم يتعقب الأشعرية — بعد ذلك — فى كل ماقالوا به من أنها لاهو ولاغيره ومعنى الغيرين عند الأشعرى .. الخ[٣] .

وهكذا يسير وهو ينبئك بضعف مذهب الأشاعرة فى كل زاوية من زوايا البحث .

وينتهى من المسألة بنتيجة لاأعتقد أن الأشعرية يرضونها بحال، هذه النتيجة هى قوله « واعلم أن مسألة زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين .

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال :

عندى أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لايدرك إلا بالكشف ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده ، بحسب النظر الفكرى .

---

(١) ص ٣٠٠ .

(٢) ص ٣٠٠

(٣) يرجع فى ذلك إلى ص ٣٠٤ وما بعدها :

ولا أرى بأسا — كما يقول — فى اعتقاد أحد طرفى النفى والإثبات فى هذه المسألة[1] .

هذه هى النتيجة التى انتهى إليها :

(ا) العقل هنا عاجز عن الوصول إلى الحق بنفسه ، وطريق الكشف هو الطريق الوحيد - كما يرى البعض - إلى هذا الحق (أى المعرفة الإشراقية لا العقلية) وهو ما لا يقول به الأشعرية .

(ب) المسألة (الزيادة وعدم الزيادة) لا تدخل فى باب الاعتقاد كأصول يتعلق بها الكفر والإيمان .

وهذا أيضا ما حاربه الأشعرية فى أول الأمر .

فإمام الحرمين يجعل مسألة القول بالصفات « من أعظم أصول الدين »[2] .

والقاضى الباقلانى بعد أن يقيس الغائب على الشاهد فى مسألة الصفات يقول :

فوجب أن يكون البارى سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة ، وإرادة وكلام وسمع وبصر ، وأنه لو لم يكن له شىء من هذه الصفات لم يكن حيا ، ولا عالما ولا قادرا ولا مريدا »[3] . .

أى من نفى الصفات كالعلم فقد نفى كونه عالما ، وحكم من نفى الثانى معروف .

اعتقد أننا الآن نستطيع أن نقول إن كتب الأشعرية المتأخرة هى التى تولت الإعلان عن ضعف المذهب .

ويجب أن تعرف أن اخراج مسألة الصفات من باب الاعتقاد لا يرضى المعتزلة أيضاً[4] .

* * *

نعود بعد ذلك كله إلى الكتب التى ألفت فى عصر اتسم بالركود العلمى .

---

(١) ص ٣٢٣ (٢) الشامل ص ٦٢٥

(٣) التمهيد ص ١٥٢ (٤) إرجع إلى ص ٢٤٩ من هذا البحث .

نجد هذه الكتب تودع تلك المناقشات التى صادفناها فى كتب علم الكلام وتعود إلى الكلام التقليدى وكأن شيئا من تلك المناقشات لم يحصل ، ونرى مذهب المعتزلة والفلاسفة قد انتهى ، أو لايؤتى به إلا للهجوم عليه ، وبيان ضعفه .

ونأخذ مثلا لكتب هذا العصر « شرح عبد السلام على الجوهرة » .

حيث نراه ملتزما بمذهب الأشعرية ويكون رأيه فى الصفات هو :

إن مذهب أهل السنة أن صفات الذات زائدة عليها قائمة بها ، لازمة لها ، لزوما لايقبل الانفكاك ، فهى دائمة الوجود ، مستحيلة العدم .

فهو حى بحياة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة ، وهكذا .

وما نفى المعتزلة الصفات إلا هروبا من تعدد القدماء .

ونحن نقول : القديم لذاته واحد ، وهو الذات المقدس ، وهذه صفات وجبت للذات لابالذات(١) ، والتعدد لايكون فى القديم لذاته(٢) .

وبذلك نرى المذهب الأشعرى يرجع من جديد ليسيطر .

ويبقى الأمر كذلك حتى سنوات قليلة مضت حيث يتسم العصر الحاضر بعدم التعصب لمذهب دون غيره .

* * *

تكملة فى الماتريدية :

رأى الماتريدية فى الصفات هو :

أنهم يقولون بهذه الصفات، وأدلتهم فيها تكاد تتفق مع الاشعرية فعندهم « الله تعالى موصوف بصفات الكمال ، منزه عن النقيصة والزوال ، ليست بأعراض تحدث وتنعدم ، بل هى أزليه أبدية قديمة ، قائمة بذاته ، لاتشبه صفات الخلق ، بوجه من الوجوه .

---

(١) أى لابذاتها .

(٢) ص ٧٠

فهو حى ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، مريد ، متكلم ، إلى مالا يتناهى من صفات الكمال وله حياة ، وعلم ، وقدرة وسمع ، وبصر ، وإرادة وكلام »(١) .

وأما دليله ففيه كذلك قياس الغائب على الشاهد .

يقول : لما اتصف الله تعالى بكونه حيا ، سميعاً ، بصيراً ، قديراً ، مريداً متكلما ، على التحقيق ، وهذه أسماء مشتقة من معانى مخصوصة عند أرباب اللسان .

فإذا أطلقت هذه الأسامى على ذات يراد إثبات مأخذ الاشتقاق لا مجرد تعريف الذات .

فلو لم تكن الحياة ، والعلم ، والقدرة قائمة بذات الله تعالى لكان إطلاق هذه الأسماء على الله بطريق اللقب ، والعلم بها بطريق الحقيقة وهذا لا يجوز »(٢) .

وإذا اعترض بأن إثبات هذه الصفات يلزم منه تعدد القدماء يرد بأن هذا التعدد يلزم لو كانت هذه المعانى أغيارا للذات ، ونحن ننكر ذلك ، فمن ادعاه فعليه البيان .

ثم يبين أنها ليست عين الذات ولا غير الذات بقوله :

« صفات الله ليست عين الذات كما زعمت المعتزلة ، وليست غير الذات كما ذهبت إليه الكرامية .

بل نقول كل صفة من صفات الله تعالى لا هى عين الذات ، ولا غير الذات »(٣)

---

(١) البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين للشيخ نور الدين الصابونى تحقيق فتح الله خليف ص ٤٩ .

(٢) نفسه ص ٥٠

(٣) نفسه ص ٥٠

إلا أنه يأتينا باحتراز فى هذه المسألة فيقول .

واحترز بعض أصحابنا عن قوله عالم بالعلم ، كى لا يتوهم أن العلم له آلة ، ولكن قالوا : إنه عالم ، وله علم ، وهو موصوف به فى الأزل »[1] .

هذه لمحة من مذهب الماتريدية .

وإن شاء الله نأتى برأيهم فى كل مسألة كرأيهم عند الدليل على وجود الله ووحدانيته وهكذا فإن كتبهم أصبحت تحت يد الباحث .

(١) نفسه ص ٥١

والآن — وبعد أن انتهينا من القسم الأول الخاص بالأديان والفرق .
ننتقل إلى القسم الثانى وهو الخاص بوجود الله سبحانه ، ووحدانيته .

ولعله قد تبين لنا من الباب الخاص بالأديان أنه ليس هناك من ينكر وجود الله ولكن خطأ البشرية أنها — حين اعتمدت على عقولها وحدها — لم تستطيع أن تعرف مايجب له من صفات .

ولعل صفة الوحدانية هى أولى هذه الصفات التى ضلت البشرية فى إدراكها .

وهنا يصدق قوله تعالى « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » .

ولذلك كانت الشهادة لله بالوحدانية هى الباب الذى يدخل منه كل أصحاب العقائد الصحيحة ، وعلى رأسها الإسلام « لاإله إلا الله » يكملها الشهادة لمحمد بالرسالة .

« محمد رسول الله » .

والآن إلى القسم الثانى من الكتاب :

الباب الثالث

وجـــود الله

تمهيـــد :

انتهينا إلى الآن من دراسة الأديان فىالباب الأول والفرق فى الباب الثانى

وفى الباب الأول ، عرفنا ماعليه أصحاب الأديان ـ سماوية وغيرسماوية ـ غير الإسلام من ضلال أداهم إليه ابتعادهم عن هداية السماء ، وسبق تفصيل ذلك ولا داعى لإعادته .

وفى الباب الثانى عرفنا موقف الفرق ، وما عندها من صواب وخطأ .

وأن خطأ المخطىء لايدل على سوء قصده كما أن خطأ واحد لايدل على خطأ كل من ينتسبون إلى مذهبه .

والآن ننتقل إلى القسم الثانى من هذا الكتاب وهو الخاص بوجود الله ووحدانيته .

والوحدانية هى المقصودة بالذات .

إنها النتيجة التى ينشدها طلاب الحق ولكن هذه النتيجة تقوم على مقدمات هذه المقدمات تتطلب منا معرفة الطرف الآخر المعادى ، فلا يعرف الإسلام من لم يعرف الجاهلية .

إن الباحث لا يسعى لمعرفة الجاهلية على سبيل الترف العقلى ، بل يعرفها ليرجع إليها ينقضها ويبين زيفها .

من هنا كانت ضرورة الباب الأول .

وأما الباب الثانى فإن هذه الفرق قد تكلمت فى العقائد بالفعل ، وكان لها رأيها ، قد يكون هذا الرأى صوابا ، وقد يكون خطأ ، وقد تختلف وجهة نظر الباحثين فيه .

قد يكون هـذا وقد يكون ذلك ، ولـكن لا يمـكن أن نهمل هذه الفرق ، مهما كان رأينا فيها ، لأنها أصبحت واقعا فى الفـكر الإنسانى عامة والفـكر الإسلامى خاصة .

من هنا لا يمـكن أن نتكلم فى العقائد الدينية ـ ولدارس متخصص ـ إلا إذا بينا المناهج المختلفة فى الوصول إلى هـذه العقائد والآراء المختلفة فى العقائد نفسها .

كل ذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

وهذا ماسيتضمنه والبابان الثالث والرابع، وهما القسم الثانى من الـكتاب.

الفَصل الأول

مقدمات

أولا : النظر

النظر ، أى الفكر . والقاضى عبد الجبار يقول فى حقيقة النظر : ـ

« إنه الفكر . والفكر : هو تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره ، أو تمثيل حادثة من غيرها ، وهذا ما يجده العاقل من نفسه إذا فكر فى أمر الدين والدنيا ، ألا ترى أن الخائف من سبع فى الطريق يفكر فى وجه التخلص ....

والناظر فيما يلزمه النظر فيه من جهة الدين يفكر فى الأدلة على اختلافها »(١)

وإذا اتبعنا طريق العلوم الإصطلاحية وقلنا : إن النظر هو الفكر فإن تعريف الفكر هو(٢) . ـ

ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول .

والأمور المعلومة إما تصورية وإما تصديقية .

---

(١) المغنى ص ٤ جـ ١٢

(٢) أى تبعا لما جاء عند المناطقة ، ولكن النظر الذى جاء به الشرع لا يتوقف على كل هذه الاصطلاحات ، بل هو مع كل شخص بحسب حاله ، فإذا تفكر الإنسان فى الأثر وما فيه من حكمة فانه ينتقل منه إلى المؤثر سواء كان هذا الأثر هو النفس أو السموات أو الأرض أو غيرها .

فالمجهولات التصورية تتوصل إليها بواسطة المعلومات التصويرية ، وذلك بوضع المعلومات التصورية بهيئة مخصوصة بأن نضع الأعم ثم نقيده بالفصل أو الخاصة .

فإذا أردت مثلا أن تعرف ما هو الإنسان فإنه يمكنك التوصل إلى مطلوبك التصورى بواسطة أمور تصورية معلومة لك ومتعلقة بهذا الموضوع ثم ترتبها ترتيباً خاصاً فتضع العام أولا وهو حيوان ثم الفصل ثانياً وهو ناطق ،(حيوان ناطق) وهو الإنسان وقد كان مجهولا تصورياً .

وكذلك المجهول التصديق وهو العالم حادث مثلا يمكن الوصول إليه بترتيب مخصوص لمقدمتين معلومتين متعلقتين بهذه الدعوى بأن نقول : ـ

العالم متغير ، وكل متغير حادث ، ينتج : العالم حادث .

هذا هو النظر وإذا إستوفى شروطه أفاد العلم .

واستيفاء الشروط فى التصور : أن يكون العام جنساً للماهية ، لا عرضاً عاماً . وأن يكون الخاص فصلا إذا أردنا التعريف بالحد . أو خاصة إذا أردنا التعريف بالرسم . وأن يذكر الجنس أولا ثم يقيد بالفصل أو الخاصة .

واستيفاء الشروط فى التصديق بأن توضع هذه المقدمات على هيئة تكون معها مستوفية لشروط الإنتاج ،ثم تكون هذه المقدمات لها صلة بالمطلوب بحيث تؤدى إليه ،وتكون يقينية ، إذا أردنا نتيجة يقينية ،وظنية إذا أردنا نتيجة ظنية .

* * *

حكم النظر : ـ

اتفق المعتزلة والأشعرية على وجوب النظر المؤدى إلى معرفة الله . إلا أن المعتزلة يقولون: بأنه واجب بالعقل[1]. والأشعرية يخالفونهم فى مبدأ الوجوب، ويرون أنه شرعى .

---

(١) ارجع فى ذلك إلى (المعرفة عند المعتزلة) وبخاصة ص٢٧٥ من هذا البحث .

وإرجاع الواجب إلى الشرع عند الأشعرية وإلى العقل عند المعتزلة سيكون له أكبر الأثر فى الخلاف بين الفئتين فى مسائل العقيدة . وقد تقدم بعض هذا .

وفى مسألتنا هذه سيكون له أثر فى تعريف الواجب . فحد الواجب عند المعتزلة هو : ما للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم[١] » .

والنظر واجب : « لأنه طريق معرفة الله ، ومعرفة الله واجبة لأن بها يكون الإنسان أقرب إلى أداء الواجبات ، وترك المقبحات « ألا ترى أن الإنسان إذا عرف له صانعاً صنعه ، ومدبراً دبره . إن أطاعه أثابه ، وإن عصاه عاقبه . كان أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات[٢] » .

فتكون معرفة الله واجبة لأنه حينئذ سيؤدى الواجبات ويمتنع عن المنهيات فيكون قد جلب لنفسه النفع ودفع عنها الضر . وهذا ما يوجبه العقل .

فقد « تقرر فى العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً وسواء كان معتاداً أو غير معتاد إذا كان المدفوع به دون المدفوع . فثبت وجوب النظر فى طريق معرفة الله[٣] » .

وأما الأشعرية فإنهم يقولون بوجوب النظر ، لأن معرفه الله متوقفة عليه ، وهى واجبة قطعاً « ومايثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به ، والذى يوضح ذلك : أنه إذا ثبت فى الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة ، ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة . فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة[٤] » .

وملخص ذلك : أن معرفة الله واجبة عند الأشعرية ، وهى لا تتم إلا بالنظر الصحيح وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

---

(١) الأصول الخمسة ص ٤١ وانظر مع ذلك ص ٢٧٤ من هذا البحث

(٢) نفسه ص ٦٤

(٣) نفسه ص ٦٨

(٤) الشامل ص ١٢٠

ولكن هذا الوجوب بالشرع : -

يقول إمام الحرمين ، (أشعرى) : « الذى اتفق عليه أهل الحق : أنه لا يدرك وجود واجب فى حكم التكليف عقلا . ومدارك موجبات التكليف الشرائع . ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب[١] » .

ومن الأدلة الشرعية على مشروعية النظر قوله تعالى : —

« إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون » (البقرة ١٦٤) .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« ويل لمن لاكها بين لحييه ، ولم يتفكر فيها » .

والآيات والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة .

كيفية إفادة النظر للعلم ؟

هو عند الأشاعرة : يخلق الله العلم عقيب تمام النظر بطريق العادة . وذلك أن الأشاعرة يرون أنه لا يوجد — غير الله — مؤثر . فالدواء ليس هو الذى يشفى المريض ، وإنما يكون الشفاء من الله عند تناول المريض الدواء كما يجوز أن يشفيه الله بدون دواء .

فالممكنات كلها مستندة إلى الله بطريق الجواز .

---

(١) الشامل ص ١١٥

أما المعتزلة فإنهم يرون أن العبد فاعل للنظار، والنظر يولد العلم فيكون العبد هو الفاعل للمعرفة .

أما أن العبد فاعل للنظر فإن الذى يدل على ذلك أنه يقع تبع قصده والقاضى عبد الجبار يأتى - فى هذا الصدد - بسؤال ويرد هكذا : فإن قال : فمن أين أن النظر من فعله (أى العبد) أولا ، ليصح ما ذكرتموه قيل له : الذى يدل على ذلك أنه يقع بحسب دواعى العبد وبحسب قصده وإرادته على حد ما يقع عليه قيامه وقعوده ، وسائر أفعاله التى يبتدئها فكما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلا له فكذلك القول فى النظر[١] .

ثم النظر يولد العلم لأنه « عند النظر فى الدليل يحصل اعتقاد المدلول , على طريقة واحدة إذا لم يكن هناك منع[٢] .

وما دام النظر سبب العلم والعبد فاعل النظر فإن العبد يصبح هو الفاعل للمعرفة وذلك بناء على قاعدتهم « ان من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل السبب، وصحة ذلك تقتضى كون المعرفة من فعل العبد إذا كان النظر المولد لها من فعله[٣] .

إلى هنا تبين لنا حكم النظر وأثره .

ويسأل سائل :

النظر واجب ففى أى شىء يكون النظر بمعنى الفكر حتى أصل به إلى معرفة الله ؟

والجواب[٤]: يكون النظر فى أفعال الله تعالى . فإذا نظرت إلى الكون حولك وما فيه من حرارة وبرودة ، وسماء وأرض ، وأشجار وأنهار . كل ذلك يوصلك إلى الله سبحانه . وكلما تعمقت فى الدراسة كلما ازددت قربا من الله

---

(١) المغنى ص ٢٠٩ جـ ١٢ (٢) نفسه ص ٧٧

(٣) نفسه ص ٢٠٩ (٤) مع هذا ارجع إلى ص ٣٣٣ من هذا البحث

سبحانه . يقول اينشتاين : « إن الشعور الدينى الذى يستشعره الباحث فى الكون هو أقوى حافز على البحث العلمى وأنبل حافز[1] .

هذا المعنى الذى ذكره اينشتاين سبق به علماء الإسلام معتمدين على القرآن الكريم، وسنة نبيهم، فالله سبحانه أمرنا بالنظر فى الكتاب الكريم وفى أنفسنا وفيما حولنا قال تعالى : «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» ،«وفى أنفسكم أفلا تبصرون » ، « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض » .

إلى غير ذلك مما يكثر[2] .

وفى تفسير قوله تعالى « أو لم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون » (الروم - ٨) .

يقول الزمخشرى : أو لم يتفكروا فى أنفسهم التى هى أقرب إليهم من غيرها من المخلوقات - وهم أعلم وأخبر بأحوالها منهم بأحوال ما عداها - فتدبروا ما أودعها الله ظاهراً وباطنا من غرائب الحكم الدالة على التدبير ، دون الإهمال، وأنه لابد من انتهاء إلى وقت يجازيها فيها الحكم الذى دبر أمرها على الإحسان إحسانا ، وعلى الإساءة مثلها ، حتى يعلموا عند ذلك أن سائر الخلائق كذلك أمرها جار على الحكمة والتدبير ، وأنه لا بد لها من الانتهاء إلى ذلك الوقت . والمراد بلقاء ربهم الأجل المسمى » .

* * *

ثانيا : فى بعض الإصطلاحات :

العالم : هو ما سوى الله سبحانه من الموجودات .

ونعنى بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها .. والعالم مأخوذ من العلم والعلامة . فكما أن العلم أمارة منصوبة على وجود صاحبه ، كذلك العالم دال على وجود الله سبحانه .

---

(١) عن كتاب مع الله فى السماء ص ٢٠٨

(٢) ارجع فى ذلك إلى المغنى ص ١٦٧ جـ ١٢

الجوهر عند المتكلمين : هو المتحيز بذاته . وينقسم إلى الجسم والجوهر الفرد .

الجوهر الفرد : هو الموجود المتحيز الذى ليس فيه ائتلاف ولا تركيب فهو لا يقبل القسمة فعلا ولا فرضاً ولا وهما ، أى فرضاً صادقاً . وإلى القول بالجوهر الفرد ذهب المعتزلة والأشاعرة .

وقال السيد: الجوهر :ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لافى موضوع .. وبذلك يندرج فيه تقسيمات الفلاسفة للموجودات التى هى جواهر عندهم .

الجسم : هو المتحيز المؤلف من جوهرين فأكثر كالمكتب الذى أمامك. وقد يقولون : الجسم ما يقبل الانقسام .

العرض : هو غير المتحيز الذى يستدعى وجوده جسما يقوم به كالحركة والسكون .

الحدوث : هو الوجود بعد عدم ، ويقابله القدم وهو كون الوجود لم يسبق بعدم .

والمحدث : هو الموجود بعد العدم ،أو الموجود الذى له أول ويقابله القديم وهو الذى لم يسبق العدم وجوده أو الموجود الذى لا أول لوجوده .

هذا على رأى المتكلمين

أما الفلاسفة فقد قسموا الحدوث إلى قسمين :ـ

ذاتى : وهو الاحتياج إلى الغير فى الوجود ، فالحادث الذاتى عندهم هو ما احتاج إلى غيره فى وجوده .

زمانى : ومعناه سبق الوجود بالعدم ، فالحادث الزمانى هو ما سبق العدم وجوده ، وكذلك قسموا القدم إلى قسمين :ـ

ذاتى : وهو عدم الاحتياج إلى الغير فى الوجود . فالقديم الذاتى هو الذى لا يحتاج فى وجوده إلى غيره . وهو خاص بالله تعالى .

زمانى : وهو عدم المسبوقية بالعدم أو هو ألا يكون الوجود مسبوقاً بالعدم . فالقديم الزمانى هو الذى لم يسبق وجوده عدم فلا أول لوجوده .

وعلى هذا فلا منافاة — عند الفلاسفة — بين القدم الزمانى والحدوث الذاتى فقد يكون هناك موجود حادث بحسب الذات بمعنى : أنه يحتاج إلى الغير فى وجوده . فالممكن ليس له من حيث ذاته وجود — لأنه لو كان له من ذاته الوجود لكان موجوداً لذاته وعندئذ لا يحتاج إلى علة فيكون واجباً ، والمفروض أنه ممكن . ومع ذلك قديكون قديما بحسب الزمان بمعنى أنه لا أول لوجوده ولا عدم والا لما وجد .

وذلك عندهم مثل العناصر . فالسموات قديمة بالزمان أى لم يسبق وجودها عدم ، حادثة بالذات ، أى أنها محتاجة إلى غيرها فى وجودها . والسموات عند الفلاسفة لا تنفك عن الحركات الحادثة أبداً . أى أن آحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلا وأبداً . وكذلك المادة الأولى التى هى محل للصور المتعاقبة . ومن هنا لا يعارض الفيلسوف فى أن كل جسم أو متحيز لا يخلو عن الحوادث . وهى القضية الأولى فى إثبات حدوث العالم ولكنه يعارض فى القضية الثانية القائلة : ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فهو يرى أن مالا يخلو عن حادث بعينه فهو حادث ، ولا يصدق هذا على ما لا يخلو عن نوع الحادث .

وذلك أن الحركة عنده حادثة بالشخص قديمة بالنوع . ولذلك احتاج المتكلم فى الرد على الفيلسوف أن يقول ببطلان الدور والتسلسل .

أما مذهب المتكلمين : فهو أن العالم حادث ، أى موجود بعد العدم ، ومع المتكلمين الكندى من الفلاسفة .

وأما الفلاسفة ونخص منهم الفارابى وابن سينا ومن على رأيهما، فيرون أن العالم قديم بالزمان .

ويرون هنا : أن القديم بذاته هو الله سبحانه وتعالى وحده ، وهو واجب الوجود بذاته .

وأما العالم فهو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره ، أى واجب الوجود بإيجاب الله سبحانه له ، ولكنه أى العالم قديم ، بمعنى أنه غير محدث حدوثاً زمانياً .

ومع ذلك يطلقون عليه أنه حادث بمعنى وجوبه بالبارى وصدوره عنه واحتياجه إليه مع أنه دائم الوجود .

والعالم عند الفلاسفة سرمدى ، وحركات الأفلاك سرمدية لا أول لها فليس هناك حركة إلا وقبلها حركة بلا نهاية .

* * *

ثالثاً : الجوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ أو الذرة بالتعبير الحديث).

يقول المتكلمون بالجوهر الفرد . أى أن الجسم بالتجزئة ينتهى إلى حد يصبح معه غير قابل التجزئة لا بالفعل ولا بالقوة .

فالجوهر — ويعرفه المتكلمون بأنه المتحيز بذاته — إن كان يقبل القسمة فهو الجسم وإلا فهو الجوهر الفرد ، كما يسميه المتكلمون ، وكل جسم يتألف من جواهر فردة متناهية العدد .

فإذا كانت أمامك قطعة من معدن مثلا فإنها تتألف من أجزاء — مهما كانت كثيرة — فإنها متناهية .

وكانت هذه المسألة — مسألة الجوهر الفرد — مثار جدل عنيف بين الفلاسفة والمتكلمين .

فالفلاسفة يرون أن الجسم — مهما صغر — لا زال يقبل القسمة بحسب الإمكان إلى ما لا نهاية والمتكلمون ينكرون إمكان القسمة إلى غير نهاية .

والقول بالجوهر الفرد من المسائل المتفق عليها بين الأشعرية والمعتزلة[١]، فقد قال به المعتزلة أولا، فلما جاء الأشعرية قالوا به أيضاً، وزادوا على ماقاله المعتزلة، بأن فصلوا، وأضافوا أدلة جديدة. وردوا على الاعتراضات التى وجهت إليه، ويعتبر القاضى الباقلانى من أوائل الأشعريين المدافعين عن هذه النظرية، ودخلت المسألة — كما يرى أصحابها — ضمن العقيدة حتى روى إمام الحرمين اتفاق المسلمين عليها حيث يقول :

«اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى فى تجزئتها حتى تصير أفرادا... وصار معظم الفلاسفة إلى أن الأجسام لا تتناهى فى تجزئتها[٢]».

ويرى المتكلمون فى القول بالجوهر الفرد الأساس الذى تبنى عليه أهم العقائد الدينية؛ فعن طريقه يثبتون حدوث العالم. وبعد إثبات هذا الحدوث وعن طريقه يكون الاستدلال على وجود الله سبحانه.

لقد وقف المتكلمون ضد القول بقدم العالم حتى ينزهوا عقيدة الإسلام عن وثنية اليونان حيث قد أدركوا أن القول بالقدم ينتهى إلى القول بفعل الطبيعة وهذا ينافى الإيمان. أما عقيدة حدوث العالم فإنها تسند إحداثه وكل ما يجرى فيه إلى الله المختار القادر على كل شىء.

وخوفهم على العقيدة تأدى بهم إلى المبالغة فى كثير من الأحيان كما فى مسألتنا هذه حينما جعلوا القول بالجوهر الفرد أمراً يجب اعتقاده وجعلوا إنكاره علامة الألحاد. كان هذا واضحاً فى مناقشة إمام الحرمين للمنكرين للجزء الذى لا يتجزأ إذ يوضح أن مذهب النظام يؤدى إلى «هدم قواعد الدين[٣]».

(١) إلا من شذ كالنظام

(٢) الشامل ص ١٤٣

(٣) الشامل ص ١٤٣

والنظام كان يقول — كالفلاسفة — إن الأجسام لا تتناهى فى تجزئتها .

والمتكلمين أدلة على الجوهو الفرد :

منها : لو كان الجسم ينقسم إلى لا نهــاية لكانت الخردلة تنقسم إلى لا نهاية والجبل ينقسم إلى لانهاية ، فيكون فى الخردلة من الأجزاء مثل ما فى الجبل لأن كلا منهما لايتناهى ، والا لكان ما لا يتناهى أكبر مما لا يتناهى .

ومنها — وهو لأمام الحرمين — لو فرضنا كرة حقيقية تلاقى بسيطا حقيقيا فإنها تلاقيه بجزء غير منقسم وإلا — أى وإن لاقته بمنقسم — فأنها تكون غير كره ، وقد فرضنا أنها كره .

ويعلق الشهرستانى على هذا الدليل بقوله « ويمكن أن يطرد هذا البرهان أيضاً فى البسيط المتناهى بحده فإن الحد خط والخط طول لا عرض له ، فقد تناهى الجسم .

فإن كان الحد الذى يتناهى به منقسماً لم يكن خطا ، وإن لم ينقسم عرضا وانقسم طولا فينقسم إلى نقط ، وهو أمر لا ينقسم وذلك هو الجزء الفرد عند المتكلم .(١)

فإن اعتراض بأن السطح والخط والنقط أعراض كان الجواب أنها أعراض تنقسم أو لا تنقسم بانقسام الجسم ، أو عدم انقسامه ؟

ومن الأدلة التى ساقها إمام الحومين .

« إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه ثم صور نملة تفتح الدبيب من أحد طرفى الجسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهى إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط ، فلو كانت أجزاؤه

---

(١) نهاية الاقدام ص٥٠٧

غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه ، إذ ينبيء عن الانتهاء ، وما استحال عليه وصف الانتهاء لم يعقل فيه الانقضاء »(١)

هذه بعض أدلة المتكلمين على الجوهر الفرد ثم هم لا يقفون عند هذا الحد بل يردون على الاعتراضات التي يأتي بها أعداء الجوهر الفرد(٢) .

* * *

رابعاً : العرض

يثبت المتكلمون العرض ، والعرض يطلق في اللغة على ما يعرض ولا يدوم قال تعالى « تريدون عرض الدنيا »

فالدنيا لأنها دار زوال ليست بدائمة وصفت بأنها عرض .

وأما في اصطلاح المتكلمين فإنهم يقصدون بالعرض ما لا يبقى وجوده(٣) .

أو موجود قائم بمتحيز (٤) أو موجود هو صفة لغيره (٥)

ويقسمون العرض إلى ما لا يختص بالحي كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق .. ألخ .

وإلى ما يختص بالحي كالكراهية والشهوة ... الخ .

ووجود العرض معلوم بالضرورة ولم ينكر وجوده ، إلا ابن كيسان(٦)

والعرض — كما هو واضح من تعريفه — لا يقوم بنفسه وأيضاً لا ينتقل من محل إلى محل . لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز ، وذلك لأن الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر .

---

(١) الشامل ص ١٤٣ — ١٤٤

(٢) يرجع في ذلك إلى كتب علم الكلام مثل التمهيد للباقلاني ص ٤١ ، الشامل لامام الحرمين ص ١٤٣ — ١٦٦ ونهاية الإقدام للشهرستاني ص ٥٠٥ — ٥١٤ .

(٣) الشامل ص ١٦٦ — ١٦٧

(٤،٥) المواقف ص ٦ ، ٧ ج ٥

(٦) نفسه ص ٢٧

وهذا المعنى لا يتحقق إلا فى المتحيز ، والعرض ليس بمتحيز .

وذهب الشيخ الأشعرى ومتبعوه من محقق الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين فالأعراض فى جملتها غير باقية بل هى على التقضى والتجدد ينقضى واحد منها ويتجدد أخر مثله . وتخصيص كل من الآحاد المتقضية المتجددة بوقته الذى وجد فيه إنما هو للقادر المختار،فإنه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه ، . وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت أو بعده .

وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع ، بحيث لو جاز عليه العدم ـ تعالى عن ذلك علوا كبيراً — لما ضر عدمه فى وجوده .

فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ، ولما كان هو متجددا محتاجا إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجا إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلا (١)

---

(١) المواقف جـ ٥ ص ٣٧ — ٣٨ .

الفصل الثانى

المناهج فى إثبات وجود الله سبحانه

تمهيد :

قبل الكلام على هـــذه المناهج نسأل : هل نحن فى حاجة إلى أدلة على وجود الله ؟

لقد تقدم لنا أن الأمم مجمعة على الشعور بوجود إله لهذا الكون ، ولم يصادفنا من ينكر وجود الإله .

أليس ذلك دليلا على أن وجود الله لا يحتاج إلى دليل حيث هو فطرة فى النفوس ؟

إننا لو انصفنا لأدركنا أننا يجب أن نقتدى بالقرآن الكريم فى هذا ؛ ونجعل عملنا يبدأ من بعد قضية الوجود، أى من القضية التى بدأ اختلاف الناس فيها ، وهى قضية التوحيد .

أما قضية — وجود الله — فإن الفطرة قد تكفلت بها .

بهذا أفادنا القرآن الكريم ، وبهذا قال المفكرون الذين استنطقوا الفطرة فأفادتهم بما عجزت عنه الفلسفة .

يقول الشهرستانى :

« أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد.

ولا أعرف عليه صاحب مقالة ، إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا :

العالم كان فى الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة ، واصطكت

اتفاقا فحصل عنها العالم بشكله الذى تراه عليه . ودارت الأكوار ، وكرت الأدوار وحدثت المركبات .

ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو معترف بالصانع ، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحت[1] والاتفاق ، احترازا عن التعليل .

فما عددت هذه المسألة من النظريات التى يقام عليها برهان ، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم ، عالم قدير :

« أفى الله شك فاطر السموات والأرض » .

ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » .

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم » .

وإن غفلوا عن هذه الفطرة فى حال السراء ، فلا شك أنهم يلوذون إليه فى حال الضراء .

« دعوا الله مخلصين له الدين » .

وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه » ،

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع . وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشريك .

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله .

ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق فى التوحيد .

« ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا » الآية .

« وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » .

---

(١) هكذا فى الأصل والأولى البخت .

وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا »[١] .

هذا هو رأى الشهرستانى فى الإيمان بالله ، وأنه فطرة فى النفوس .

والشهرستانى عاش عمره فى هذا الميدان ، ميدان الكتابة فى العقيدة وخبر الأمم وعرف معتقداتها ، وآرائها .

فإذا انتهى إلى تلك النهاية التى قال بها ، فإنه البحث والتنقيب أوحيا إليه بهذه النتيجة التى استلهم فيها القرآن الكريم .

إن الإنسان فى وقت الرخاء قد يظهر عليه أنه نسى ربه ، وقد يصدق هو عن نفسه هذا ، ولكن ما إن تصيبه الشدة حتى يظهر على حقيقته ، وأن ربه لا يفارق قلبه .

وفى تفسير قوله تعالى « وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه » يقول البيضاوى : ذهب عن خواطركم كل من تدعونه فى حوادثكم إلا إياه وحده فإنكم حينئذ لا يخطر ببالكم سواه ، فلا تدعون لكشفه إلا إياه .

وعلى هذا فإن ما جاء فى القرآن الكريم كدليل على وجود الله ليس إلا إحياء لهذه الفطرة وتجلية لها بعد أن غطاها الصدأ بسبب تلك المواريث والتقاليد التى أعمت البشرية وأفسدت فطرتها .

ولكن العقل الإنسانى لايمكن أن يقف: إنه لابد أن يعمل حتى ولو أداه هذا العمل إلى تعقيد الميسر ، وتصعيب السهل .

وهذا ما تم فى مسألتنا هذه حيث وجدنا العقل ينتج لنا هذه المناهج فى إثبات وجود الله وهاك هذه المناهج ه

* * *

---

(١) نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٢٤ .

أولا : طريق المتكلمين

سلك المتكلمون فى إثبات وجود الصانع طريقين .

الطريق الأول هو الاستدلال بحدوث العالم على أن له محدثا (طريق الحدوث).

والطريق الثانى هو الاستدلال بإمكان الممكن على أن له صانعا هو الله سبحانه (طريق الإمكان) .

يقول الشهرستانى :

وقد سلك المتكلمون طريقين فى إثبات الصانع تعالى وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع . وسلك الأوائل طريقا آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفى الإمكان »[1] .

ونكتفى مع المتكلمين بدليل الحدوث ، ونترك دليل الإمكان لأن المتكلمين فيه يقتربون من الفلاسفة وحين شرح دليل الفلاسفة يتضح رأى المتكلمين .

أما الطريق الأول وهو طريق الحدوث .

فيقوم على أن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض ، ولا يخرج عنهما .

والأعراض حادثة والدليل على حدوثها أننا نشاهدها موجودة بعد أن لم تكن كحركة الجسم بعد سكونه فهذه الحركة حادثة بالمشاهدة ، وسكونه حادث؛ لأنه بمجيء الحركة قد انعدم، ولو كان قديما لاستحال عليه العدم؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه .

وبذلك ثبت حدوث بعض الأعراض بالمشاهدة كالحركة التى نشاهد حدوثها ، وحدوث بعض الأعراض بالدليل كالسكون الذى لم نشاهد حدوثه.

والجواهر كذلك حادثة لأنها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

---

(١) نهاية الاقدام ص ١٢٤ — ١٢٥

أما أنها لا تخلو عن الحوادث فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجواهر لا تخلو عن الحوادث .

وأما قولنا مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فلأن الجواهر التي لا تخلو عن الحوادث: إما أن تكون موجودة مع هذه الحوادث، أو بعدها، والموجود مع الحادث أو بعده لابد أن يكون حادثا .

فثبت من كل هذا أن العالم بجميع أجزائه حادث .

والحادث هو الموجود بعد عدم .

وبعد أن يستدلوا على حدوث العالم ينتقلون من ذلك إلى إثبات الصانع هكذا: العالم حادث وكل حادث له محدث .

فالعالم له محدث ، وهو الله سبحانه وتعالى :

وهذا الطريق (الحدوث) يتفق فيه الأشاعرة[1] ، والمعتزلة ، والماتريدية وإليك البيان .

أما المعتزلة فإنهم يقولون: إذا «أردت أن تستدل بالأعراض على الله تعالى فمن حقك أن تثبتها أولا ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا ، وهو الله تعالى[2] .

ويقولون كذلك بأن القديم لا يجوز عليه العدم وذلك «أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال»[3] :

ثم يقولون بأن الأجسام لا تخلو عن الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون»[4] وهي حادثة .

---

(١) ما سبق من أول الدليل إلى الآن هو تصوير لمذهب الأشعرية .

(٢) الأصول الخمسة ص٩٢ وهو يستدل على كل ما ذكره .

(٣) نفسه ص ١٠٧ (٤) نفسه ص ١١١

و « الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التى هى الاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون وجب أن يكون محدثاً مثلها » (١)

وذلك « أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ، ولم يتقدمها ، وجب أن يكون حظه من الوجود كحظها ، وحظ هذه المعانى فى الوجود أن تكون حادثة، وكائنة بعد أن لم تكن فوجب فى الجسم أن يكون محدثا أيضاً وكائنا بعد أن لم يكن (٢)

وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس إلا الله تعالى (٣) .

وبذلك ترى أن الاستدلال بطريق الحدوث قد قال به المعتزلة وهم أسبق فى الوجود على الأشاعرة .

وكذلك يقول به الماتريدية فهم يرون .

أن « العالم اسم ما سوى الله تعالى لكونه علمنا على وجود الصانع ،

وهو قسمان : أعيان وأعراض ، فالأعيان ما تقوم بنفسها ، ويصح وجودها لا فى محل ، والأعراض ما تقوم بغيرها ، ولا يعقل خلوها عن المحل .

ثم الأعيان قسمان : مفرد ، ويسمى جوهراً وهو الذى لا يتجزى ، ومركب ويسمى جسماً . (٤)

والعرض حادث وهم يأخذون حدوث العرض من اسمه .

---

(١) نفسه ص ١١٣

(٢) نفسه ص ١١٣ — ١١٤

(٣) نفسه ص ١١٨

(٤) البداية من الكفاية ص ٣٤

وذلك أن العرض اسم ، لما لا دوام له في اللغة .. وحده :
ما يقوم بغيره ، ولا دوام له[١] » .

و «الأعيان لا يتصور خلوها عن الأعراض ، وهي حادثة ، فإن الجواهر لا يتصور وجودها إلا مجتمعة أو متفرقة ، وكذلك المتمكن في زمان البقاء لا يتصور إلا ساكنا أو متحركا ، فإن السكون كونان في مكان واحد ، والحركة كونان في مكانين ، وحدوث الحركة ثابت بالحس والمشاهدة ، وحدوث السكون ثابت بدلالة انعدامه بوجود الحركة ، إذ القديم لا ينعدم .

وإذا لم يتصور خلو الاعيان عن الاعراض ، وأنها حادثة ، لا يتصور سبقها على الحوادث ، لأن في السبق الخلو لا محالة .....

وكل ما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة .

وإذا كان حادثا كان مسبوق العدم ، وما سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوى في العقل إمكان وجوده وعدمه ، فلابد من مخصص يخصص أحد الجائزين على الآخر ، ويجب أن يكون المخصص واجب الوجود لا جائز الوجود ، لأنه لو كان جائز الوجود لاحتاج إلى مخصص ، وذاك لآخر إلى أن يتسلسل ، أو ينتهي إلى من هو واجب الوجود ، وهو الصانع جل جلاله[٢] » .

هذا هو دليل الماتريدية .

وهو - كما ترى - دليل الحدوث الذى استعمله المعتزلة والأشعرية ، والخلاف بينهم هو في بعض العبارات ، والمتكلمون عندما يستدلون بهذا الدليل لا يجدون الطريق أمامهم سهلا معبدا ، بل يجدون المعارضة في كل نقطة .

إنهم يجدون المعارضة في تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض فقط ، ثم يجدون المعارضة في إثبات الجوهر الفرد ، وفي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وتكاد هذه القضية الأخيرة تكون من أكثر القضايا جدلا بين الفلاسفة والمتكلمين مع قضية الجوهر الفرد لأن الفلاسفة لا ينكرون أن الحركة بالشخص حادثة

---

(١) نفسه ص ٣٥ ، ٣٦   (٢) نفسه ص ٣٦ - ٣٧

وقد يسلمون بأن الجواهر لا تخلو عن الأعراض إذا سلموا المتكلمين تعريفهم للجوهر .

ولكن الذى لا يسلمونه للمتكلمين هو أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، لأنهم إن أرادوا ما لا يخلو عن حادث مشاهد فهم صادقون ، وأما ما لا يخلو عن جنس الحادث فلا يسلم لهم أنه حادث .

يقول ابن رشد فى تهافت التهافت :

« وأما ما لا يخلو عن حوادث هى واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثا ؟ ولهذا الماشعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية ، وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها ، أى لا أول لها ولا آخر ، وذلك هو واجب عند الفلاسفة »(١).

فعند الفلاسفة ما من حركة إلا وقبلها حركة ، وهكذا ، وليس باطلا عندهم أن تكون هناك حركات لا نهاية لها .

من هنا نجد المتكلمين يستدلون على بطلان الدور والتسلسل .

وهكذا نجد دليل المتكلمين يعترض عليه فى أكثر من نقطة .

والمتكلمون يدافعون عن دليلهم .

ولا شك أن المتكلمين استطاعوا أن يدافعوا عن دليل الحدوث .

وعلى فرض أن الفلاسفة استطاعوا أن يأتوا بالاعتراضات القوية وبخاصة فيما يتعلق بالجوهر الفرد وعدم بقاء العرض زمانين .

نقول إذا كان الفلاسفة استطاعوا أن يظهروا بمظهر القوة فى الاعتراض فإنهم لم يستطيعوا أن يظهروا بنفس هذه القوة عند الاستدلال على قولهم بالقدم.

وجاء العلم الحديث ليقف مع المتكلمين فى قولهم بحدوث العالم .

(١) ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ط بيروت .

حيث إن الأبحاث العلمية الحديثة أثبتت حدوث المادة .

إذ تدلنا الكيمياء على أن بعض المواد فى سبيل الزوال أو الفناء .

ولكن بعضها يسير نحو الزوال بسرعة كبيرة ، والآخر بسرعة ضئيلة .

وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية ، ومعنى ذلك أيضا أنها ليست أزلية إذ أن لها بداية .

وتدل الشواهد من الكيمياء وغيرها من العلوم على أن بداية المادة لم تكن بطيئة أو تدريجية بل وجدت بصورة فجائية .

وتستطيع العلوم أن تحدد لنا الوقت الذى نشأت فيه هذه المواد . وعلى ذلك فإن هذا العالم المادى لابد أن يكون مخلوقا . وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين وسنن كونية محددة ليس لعنصر المصادفة بينها مكان .

فإذا كان هذا العالم المادى عاجزا عن أن يخلق نفسه أو يحدد القوانين التى يخضع لها فلابد أن يكون الخلق قد تم بقدرة كائن غير مادى .

وتدل الشواهد جميعا على أن هذا الخالق لابد أن يكون متصفا بالعقل والحكمة »(١) .

إن الماديين فى كل عصر كانوا يرمون الدينيين ببعدهم عن المنهج التعليمى فى كلامهم .

ولما جاء العصر الحديث ظن الملحدون أن الاكتشافات الحديثة ستقف فى جانبهم فى إلحادهم .

وها هى الأبحاث العلمية تنقلب عليهم وتقف ضدهم فى أخص قضاياهم وهى « قدم المادة » .

---

(١) عن كتاب الله يتجلى فى عصر العلم ص ٢٧ بحث الدكتور « جون كليفاند كوثران » .

وبما يستدل به على حدوث العالم كذلك ـ كما توصل إليه العلم الحديث ـ ذلك الانتقال المستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة بدون العكس .

ونتيجة هذا أننا سنصل إلى حالة تنعدم فيها الطاقة وعندئذ لن يكون هناك أثر للحياة فى هذا الكون حيث تنتهى العمليات الكيموية .

فلو كان العالم العالم قديما لانتهت طاقته من مدة طويلة .

وإذا فللكون بداية ، وما له بداية لا يمكن أن يكون قد بدأ نفسه .
إن ماله بداية لابد له من مبدئ هو الله سبحانه[1] .

(١) يرجع فى هذا إلى المرجع السابق بحث « ادوارد لوثر كيسنيل » .

الطريق الثانى :

طريق الفلاسفة

إذا نظرنا إلى الموجود من حيث ذاته (أى بقطع النظر عن أى شىء آخر غيره) فاما أن يكون ممكنا أو واجبا .

فإن كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود لذاته .

وإن كان ممكنا فانه لا يكون وجوده لذاته ، لأن الممكن ليس له من ذاته وجود ولا عدم .

وما دام وجوده ليس لذاته ، فهو يحتاج فى وجوده إلى غيره ولا يمكن أن يمر الأمر إلى غير نهاية .

يقول الفارابى فى ذلك :

إن الموجودات على ضربين :

أحدهما : إذا اعتبر من حيث ذاته لم يجب وجوده ويسمى : ممكن الوجود .

والثانى : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى : واجب الوجود .

وإذا كان ممكن الوجود ، إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، ولا غنى بوجوده عن علة . وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره .

فيلزم من هذا أنه لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره .

وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، وإما أن يكون فى وقت دون وقت .

والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور .

بل لابد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود الأول . . .

«الواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال، ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء»[1].

وابن سينا يسير فى نفس اتجاه الفارابى ولكنه يفصل ما أجمله.

فيبين أن كل موجود إذا نظر إليه من حيث ذاته فاما أن يكون واجبا أو ممكنا والممكن فى ذاته ليس له من ذاته وجود بل، وجوده من غيره، هذا الغير: إما واجب أو ممكن فان كان ممكنا نقلنا الكلام إليه، وهكذا. ومحال أن يتسلسل، وعلى فرض التسلسل فان السلسلة، كلها ممكنة تحتاج إلى علة خارجة عنها والخارج عن الممكنات واجب.

يقول ابن سينا:

«كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره.

فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه، أو لا يكون.

فان وجب فهو الحق بذاته الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم»[2].

والثانى أى الموجود الذى لا يجب له الوجود من ذاته هو الممكن.

ولذلك يلخص ابن سينا الأمر بقوله.

«كل موجود:

إما واجب الوجود بذاته.

أو ممكن الوجود بذاته»[3].

والممكن لا وجود له من ذاته فهو فى حاجة إلى علة هى غيره.

هذا الغير إما أن يكون واجبا أو ممكنا فان كان ممكنا نقلنا الكلام إليه فإما أن يدور وهو محال أو يتسلسل إلى غير نهاية كما تقدم.

---

(١) عيون المسائل ص ٤ ط السلفية.

(٢) الإشارات ص ١٩ القسم الثالث.

(٣) نفسه ص ١٩.

يقول ابن سينا فى الإشارة .

ما حقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته .

فوجود كل ممكن هو من غيره ،[1] .

ثم يقول فى التنبيه :

« إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها[2]

فهو هنا يرى أن كل واحد من السلسلة محتاج فهو ممكن فالسلسلة كلها ممكنة وهنا « بين أن سلسلة الممكنات - على تقدير وجودها - محتاجة إلى شىء خارج عنها تجب هى به »[3] .

يتضح لنا إذا الفرق بين دليل المتكلمين على وجود الله ودليل الفلاسفة.

ذلك أن دليل المتكلمين - كما قلنا من قبل - يبدأ باثبات حدوث العالم ، وأما دليل الفلاسفة فانه لا ينظر إلى هذه الناحية .

فالموجودات كلها - ماعدا الله سبحانه - ممكنة ولإمكانها تحتاج إلى غيرها فى وجودها ، وغير الممكن هو الواجب بذاته ، لأن الواجب بغيره ممكن من حيث ذاته واحتياجها ثابت سواء أكانت قديمة أم حادثة لأنه لا مانع عندهم أن يكون الشىء قديما بالزمان - أى لا أول لوجوده - حادثا بالذات - أى يحتاج إلى غيره فى وجود وقد تقدم هذا[4] .

(١) نفسه ص ٢٠ (٢) نفسه ص ٢١ (٣) شرح الإشارات ص ٢١

(٤) ارجع إلى ص ٣٣٩ — ٣٤٠ من هذا البحث وابن رشد يتهم فلاسفة المسلمين أنهم أخذوا دليل الإمكان عن المتكلمين كما سيأتى ص ٣٦٢ .

الطريق الثالث :

طريق الصوفية

رأينا المتكلمين والفلاسفة كل منهما ينظم دليلا يصل به إلى وجود الله سبحانه وهذا هو طريق العقل ، ولكن هذا الدليل العقلى لا يقوم إلا على مسلمات يبنى عليها ، هى بالنسبة له كالأسس التى يقوم عليها البنيان .

وإذا فماذا يكون الأمر لو أتى الشك على هذه الأسس ؟

هذا هو ما أصاب الإمام الغزالى .

وأصبح تلمس العلاج عند العقل ضربا من المستحيل .

ولكن الإمام الغزالى عاد إلى حالته الصحية من جديد وشفاه الله وهو يقول: «وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية ، مقبولة ، موثوقا بها ، على أمر ويقين .

ثم يقول :

ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف .

فمن ظن أن الكشف موقف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة»[1] .

والصوفية فى وصفهم طريق المعرفه يرون أن الانسان بعد التصفية التى يقوم بها يرى الأشياء مباشرة ، فكيف يحتاج إلى دليل عليها وهو يراها .

ويقول فى ذلك :

« قد تهب رياح الألطاف ، وتنكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلى

---

(١) المنقذ من الضلال ص ٧٩ تحقيق فضيلة الإمام الأكبر الدكتور عبدالحليم محمود ط سادسة .

فيها بعض ماهو مسطور فى اللوح المحفوظ »[1] .

كما يقول :

«وإذا تولى الله أمر القلب ، فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية »[2] .

والإمام القشيرى يفرق بين الشريعة والحقيقة عندما يقول :

الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، الشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده ، الشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر »[3] .

هذا هو رأى الصوفية فى المعرفة :

ولكن الذى يهمنا أكثر هو رأى الإمام الغزالى لأنه خرج من شكه بالمعرفه الإشراقية فكأنه أدرك الحقيقه مباشرة بدون دليل .

وهذا هو النص فى موضوعنا .

ومهما كان الهجوم على هذا الطريق من البعض إلا أن الأغلبية منهم لاينكرونها .

فابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة يبين المناهج فى الاستدلال على وجود الله عند المتكلمين وغيرهم فإذا ماوصل إلى منهج الصوفية كان رأيه فى طريقهم أنها على فرض وجودها ليست عامة للناس بما هم ناس .

وقد تقدم[4] قول شارح العقائد العضدية فى إدراك صفات الله سبحانه ـ زيادتها وعدم زيادتها ـ وأن هذا يرى فيه البعض أنه لايدرك إلا بالكشف .

وابن سينا لاينكر هذه الطريقة بل يأتى بالحجة تلو الحجة على صحتها[5] .

---

(١) الأحياء صـ١٣٧٦ ط لجنة نشر الثقافة الإسلامية (٢) نفسه صـ١٣٧٧ .

(٣) عن كتاب الإمام القشيرى د . إبراهيم البسيونى صـ٣٠٤ ط مجمع البحوث الإسلامية . (٤) صـ٣٢٢ من هذا البحث . (٥) ارجع فى ذلك إلى الجزء الرابع من الاشارات حـ٤ تحقيق د سليمان دنيا .

وانظر إليه حين يرى أن العارف يصل إلى حال لا يرى فيها شيئاً غير الله، يقول :

ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط[١] .

وبذلك نرى أن جميع طوائف المسلمين تكاد تجمع على هذه الطريقة .

ولكن نسأل لماذا لم يقتصروا عليها ؟

والإمام الغزالي يأتينا بالسبب فى ذلك حين يقول :

وأما النظار وذوو الاعتبار فلم ينكروا هذا الطريق وإمكانه ، وإفضاءه إلى هذا المقصد على الندور ، فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، ولكن استوعروا هذا الطريق ، واستبطئوا ثمرته ، واستبعدوا استجماع شروطه وزعموا أن محوا العلائق إلى هذا الحد كالمتعذر ، وإن حصل فى حال فثباته أبعد منه ، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب[٢] ...

فكأن المفكرين عندما تركوا طريق الإشراق لم يكن لإنكارهم له ولكن لاستصعابه .

---

(١) نفسه ص ٩٢ (٢) الإحياء ص ١٣٧٨ .

تعقيب

هذه هى الطرق فى معرفة وجود الله سبحانه ، عند العقليين - متكلمين وفلاسفة - والإشراقيين وإذا بدأنا بالتعقيب على طريق الصوفية فإن رأيى أنه لا يمكن إنكاره ، فإنه واقع مشاهد عند كثير .

ولكن أكثر الصوفية أنفسهم عندما يقولون بهذا الطريق لا ينكرون غيره من الطرق .

هذه نتيجة بحثى عند من عرفته من الصوفية فالإمام الغزالى يعترف بالطرق الأخرى ولكنه يرى طريق الإشراق مشاهدة المطلوب وهذه هى المعرفة الحقيقية(١) .

والإمام القشيرى يقول بنوعين من المعرفة: الأولى فى البداية ويعتمد على العقل والآخر فى النهاية ويعتمد على الشهود(٢) .

وأما عن طريق الفلاسفة فإنها قد تنفع مع من يعرف اصطلاحاتهم ولكن كم من الناس يطيق هذا الطريق ، وابن رشد وهو من الفلاسفة لم يرض عن طريقهم ويرى أنهم كانوا متأثرين بالمتكلمين فى الاستدلال على وجود الله بالممكن والواجب(٣) .

وأما بالنسبة المتكلمين فإن طريقهم كان وليد النقاش ، وهم ما أقاموا علم الكلام إلا لإثبات العقائد الدينية على الغير(٤) وأما تحصيل العقيدة فإنه يكون من الكتاب والسنة .

---

(١) ارجع إلى ص ١٣٧١ من الاحياء .

(٢) ارجع فى ذلك إلى الإمام القشيرى : د ابراهيم بسيونى ص ٣٠٤

(٣) ارجع إلى تهافت التهافت ص ٢٧٦ ط بيروت

(٤) ارجع فى ذلك إلى المواقف عند تعريفه لعلم الكلام .

يبقى بعد ذلك طريق الفطرة .

وأنا هنا مع الشهرستانى فى تعليقه على طرق المتكلمين حين يقول :

وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية ، من احتياج فى ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات .

فيرغب إليه ، ولا يرغب عنه . ويستغنى به ، ولا يستغنى عنه . ويتوجه إليه ، ولا يعرض عنه . ويفزع إليه فى الشدائد والمهمات ، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتيـــاج الممكن الخارج إلى الواجب ، والحادث إلى المحدث .

وعن هذا كانت تعريفاته الخلق سبحانه ، فى هذا التنزيل ، على هذا المنهاج.

« أمن يجيب المضطر إذا دعاه » .

أمن ينجيكم من ظلمات البر والبحر .

أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ، ومن يرزقكم من السماء والأرض .

وعن هذا قال النبى صلى الله عليه وسلم :

خلق الله تعالى الخلق على معرفته فاحتالهم الشيطان عنها .

فتلك المعرفة هى ضرورة الاحتياج ، وذلك الاحتيال من الشياطين هو تسويله [هكذا] الاستغناء ، ونفى الاحتياج .

والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة ، وتطهيرها عن تسويل الشيطان فإنهم الباقون على أصل الفطرة ، وما كان له عليهم من سلطان .

وقال [تعالى] « فذكر إن نفعت الذكرى سيذكر من يخشى » ،

وقوله : « فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى » .

ومن رحل إلى الله قربت مسافته حيث رجع إلى نفسه أدنى رجوع فعرف

احتياجه إليه فى تكوينه ، وبقائه ، وتقلبه فى أحواله ، وأنحايه ، ثم استبصر فى آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ، ثم استشهد به على الملكوت ، لا بالملكوت عليه :

« أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

عرفت الأشياء بربى ، وما عرفت ربى بالأشياء .

ومن غرق فى بحر المعرفة لم يطمع فى شط ، ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط .

فثبت بالدلائل والشواهد أن العالم لا يتعطل عن الصانع الحكيم القادر العليم سبحانه وتقدس[1] .

هذا هو رأى الشهرستانى ، وعلى ما أعتقد هو أصدق تصوير لرأى الشرع فى هذه المسألة وقد سبق[2] أن قلنا رأيه فى هذا .

ولكن الفرق أن ما سبق كان بيانا لأصل مسألة إثبات الصانع وأنها ليست من النظريات .

وأما ما قلناه عنه هنا فإنه كان تعقيبا بعد أن ذكر أن المتكلمين دليلين فى إثبات الصانع .

وهو هنا يأتى بأقوى حجة على أن دليل الفطرة هو الدليل .

وذلك حين يقول عن الإنسان .

«فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب» .

وسيكون دليل الفطرة هذا هو أقوى دليل، الوحدانية كما سيأتى إن شاء الله[3]

والشهرستانى يقول عن مهمة الرسل :

إنهم « مبعوثون لتذكير وضع الفطرة ، وتطهيرها عن تسويل الشيطان .

(١) نهاية الإقدام ص ١٢٥ - ١٢٦

(٢) ارجع إلى ص ٣٤٦ - ٣٤٨ من هذا البحث .

(٣) ص ٣٧٦ من هذا البحث .

ومما جاءنا عن طريق الرسل فى هذه الناحية[1] قوله تعالى :

« إنا كل شىء خلقناه بقدر » .

والمراد منه ـ كما يقول البيضاوى ـ إنا خلقنا كل شىء مقدرا مرتبا على مقتضى الحكمة :

كما يقول تعالى « وكل شىء عنده بمقدار » .

أى يقدر لا يجاوزه ولا ينقص عنه .

هذا هو ما جاء فى القرآن الكريم تنبيها للفطرة من ناحية النظام الموجود فى العالم، وأن كل شىء إنما هو لحكمة قد ندركها وقد نغفل عنها لتبقى حتى تكتشفها أجيال آتية .

وكل الكتب التى ألفت حديثا قائمة على المنهج العلمى فى استدلالها على وجود الله إنما تشرح حكمة الخلق وأنه لا يمكن أن يكون هذا الكون العجيب وليد الصدفة .

فكأنها — ولو لم تقصد — تشرح ماجاء فى القرآن الكريم .

فقد قال هؤلاء العلماء :

إن الفرصة لا تهيأ عن طريق المصادفة لتكوين جزىء بروتينى واحد إلا بنسبة ١ إلى ١٦٠ أى بنسبة ١ إلى رقم عشرة مضروبا فى نفسه ١٦٠ مرة وهو رقم لا يمكن النطق به ، أو التعبير عنه بكلمات »[1] .

إن هذا العالم الذى نعيش فيه قد بلغ من الإتقان والتعقيد درجة تجعل من المحال أن يكون قد نشأ بمحض المصادفة . إنه ملىء بالروائع والأمور المعقدة التى تحتاج إلى مدبر ، والتى لا يمكن نسبتها إلى قدر أعمى .

ولا شك أن العلوم قد ساعدتنا على زيادة فهم وتقدير ظواهر هذا الكون المعقدة .

---

(١) القرآن الكريم أحيا الفطرة من عدة نواح ونحن نختار ناحية من هذه النواحى هى الحكمة الموجودة فى الخلق .

(٢) الله يتجلى فى عصر العلم بحث « فرانك ألن »

وبذلك تزيد من معرفتنا بالله ومن إيماننا بوجوده .

« فالتوازن الذى خلقه الله فى سائر مظاهر الطبيعة يعتبر من النوع الدقيق. وقد تؤدى أية محاولة للتدخل فيه إلى أضرار بالغة .

ولذلك ينبغى أن يتريث الناس قبل أن يقدموا على أية محاولة لتعديل موازين الطبيعة ، فذكاء الإنسان أقل من أن يحيط بحكمة الخالق »[1] .

« إننى أعتقد فى وجوده سبحانه ، لأننى لا أستطيع أن أتصور أن المصادفة وحدها تستطيع أن تفسر لنا ظهور الالكترونات ، والبروتونات الأولى أو الذرات الأولى أو العقل الأول .

« إننى أعتقد فى وجود الله لأن وجوده القدسى هو التفسير المنطقى الوحيد لكل ما يحيط بنا من ظواهر هذا الكون التى نشاهدها »[2] :

لو كان الهواء أرفع كثيرا مما هو ، فإن بعض الشهب التى تحترق الآن كل يوم بالملايين فى الهواء الخارجى ، كانت تضرب فى جميع أجزاء الكرة الأرضية وهى تسير بسرعة تتراوح بين ستة أميال وأربعين ميلا فى الثانية ، وكان فى إمكانها أن تشعل كل شىء قابل للاحتراق .

ولو كانت تسير ببطء رصاصة البندقية لارتطمت كلها بالأرض، ولكانت العاقبة مروعة .

أما الإنسان فإن اصطدامه بشهاب ضئيل بسرعة تفوق سرعة الرصاصة تسعين مرة كان يمزقه إربا من مجرد حرارة مروره »[3] .

وربما كان أهم ما يجب التحقق منه بالنسبة للنجوم قبل أى شىء آخر هو تعقيدها ، وعدم وجود سحر بها . فهى تعمل فى إطار قوانين كيميائية وفيزيائية محددة، تماما مثل الأرض والشمس. كما أننا نسير مع كل ما حولنا على نفس هذه القوانين .

---

(١) نفسه بحث جون وليام كلوتس (٢) نفسه بحث « ايرفنج وليام نوبلوكش

(٣) العلم يدعو للإيمان ص ٦٥ ـ ٦٦ ط سادسة .

والكل مايحيط بنا ، من الذرة إلى الكون خطوط نظام ثابت ، وأسباب محددة .

فكل شيء يتبع قواعد علمية نفهم بعضها فقط وليس جميعها[١] .

إن كون الإنسان فى كل مكان ومنذ بدء الخليقة حتى الآن قد شعر بحافز إلى أن يستنجد بمن هو أسمى منه وأقوى وأعظم يدل على أن الدين فطرى فيه ، ويجب أن يقر العلم بذلك .

وسواءاً أحاط الإنسان صورة محفورة بشعوره بأن هناك قوة خارجية للخير أو الشر أم لم يفعل فإن ذلك ليس هو الأمر المهم . بل الحقيقة الواقعة هى اعترافه بوجود الله »[٢] .

* * *

وبعد فهذا ماجاءنا عن طريق القرآن الكريم وصدقه العلم الحديث .

وهذه النصوص التى جئت بها هى لغير مسلمين ، ولكنك تقرأها وتقرأ ماجاء فى القرآن الكريم فتؤمن بأن كتاب الله هو خير طريق للهداية .

وكلما تعمق الإنسان فى الدراسة زاد إيمانه بهذا .

وابن تيمية يبين أن الإنسان - مع القرآن والسنة - لايحتاج إلى شيء بعدهما .

« وأن فى القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل التى تستحق أن تكون أصول الدين »[٣] .

ولذلك يعترض على الفلاسفة والمتكلمين فى مناهجهم[٤] .

---

(١) قصة الكون عجب وبهاء تأليف « كليفوردد . سيماك » ترجمة د . عبد القوى زكى عياد مراجعة د . جمال الفندى ص ٨ .

(٢) العلم يدعو للايمان ص ٢٠٢

(٣) درء تعارض العقل والنقل ص ٣٨ ج ١ ق ١

(٤) إرجع فى ذلك إلى المصدر المذكور فى أكثر من موضع .

ولكن إنصافا المتكلمين نقول :

إنهم لم يهملوا ما جاء به القرآن الكريم ، ومراجعة التفاسير التى كتبها متكلمون يكشف عن هذا .

ولنضرب مثلا لذلك بتفسير الكشاف للزمخشرى (معتزلى) والتفسير الكبير للرازى (أشعرى) .

فى هذين التفسيرين نجد الوقوف باخلاص عند كل آية تدعو إلى التأمل فى حكمة الله وأنه لم يخلق شيئاً عبثا .

ولكن كثرة الجدل كانت هى السبب فى هذه المسائل التى امتلأت بها كتب علم الكلام وربما لو عشنا ظروفهم لقلنا ما قالوا .

أما قول الأشاعره بالجوهر الفرد والعرض والخلق المستمر فإنه برغم ماوجه إليه من نقد فإن رأيهم لا زال له أنصاره من الفلاسفة الإسلاميين .

يقول محمد اقبال تعقيبا على مذهب الأشعرية فى الأمور المذكورة .

ولقد أصبح واجباً على علماء المسلمين فيما يقبل من الأيام أن يعيدوا بناء هذه النظرية العقليه البحتة ، وأن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذى يظهر لنا أنه متجه فى الاتجاه نفسه(1) .

---

(1) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٨٤

البَابُ الرّابع

الوحـــدانية

تمهيـــد

الوحدانية هي الهدف الأساسي للإسلام ، فما دام الإنسان أصبح موحداً فإن الباب إلى السمو سيصبح مفتوحا أمامه . والمراد بالسمو هنا السمو الحقيقي الذي يليق بالإنسان ، وليس السمو المادي الذي يتطلع إليه من لم يفهم رسالته في الحياة .

إن الإنسان إذا ما أصبح موحدا فإنه يكون بذلك قد ابتعد عن كل الرذائل وتحلى بكل الكمالات التي تليق بالإنسان . لن يذل نفسه لغير الله . ولن يتوكل إلا على الله ، ولن يخاف إلا من الله ، لا تحزنه المصيبة ولا تبطره النعمة .

وقد تقدم لنا أنه لا يوجد توحيد خالص في غير المسلمين ؛ حيث إن الأديان الإلهية قد بدلها أصحابها . وما دام الله سبحانه قد أنعم على المسلمين بهذه النعمة فإن واجبهم أصبح هو إنقاذ البشرية مما تردت فيه من الشرك .

والقرآن الكريم قد هاجم الشرك في كل زاوية من زوياه ، وآتت المعركة ضد الشرك ثمارها والحمد لله .

وعلى هدى القرآن الكريم سار المسلمون ، حيث أجمعوا على التوحيد ولكنهم اختلفوا في المنهج

وفي هذا الباب سنعرض لمنهج القرآن الكريم ثم المحدثين من المفكرين ثم المتكلمين ثم الفلاسفة ثم للوحدانية في التوراة والإنجيل .

والسبب في هذا الترتيب أن منهج القرآن يقدم طبعاً . ثم إن المحدثين أشد ارتباطا بما جاء في القرآن الكريم حتى ولو لم يطلعوا عليه ، كما سيتبين ولذلك جعل رأى المحدثين مع القرآن الكريم في فصل واحد .

بعد ذلك يكون بيان وجهة نظر المتكلمين باعتبارهم أسبق في الزمن من الفلاسفة .

ثم الفلاسفة بعد ذلك - معهم فى فصل واحد - لأن كلا من الفريقين يعتمد على العقل .

ثم الفصل الأخير عن الوحدانية فى التوراة والإنجيل ليتبين المسيحيون واليهود أن المسلمين عندما ناقشوا كانوا يدافعون عن قضية أجمعت عليها الديانات السماوية .

والتوراة والإنجيل برغم أنهما بدلا لازالا - مع ذلك - يشتملان على أدلة التوحيد .

الفصل الأول

فى القرآن الكريم

دعا القرآن الكريم إلى التوحيد[1] وجعله الأساس الأول الذى يقوم عليه الإسلام .

ولكن القرآن الكريم نزل والعالم كله يكاد ينضوى تحت لواء الشرك .

ومن هنا كانت المعركة طويلة بين التوحيد والشرك .

والقرآن ينتقل فى تلك المعركة من نقطة إلى نقطة ليقضى على كل أنواع الشرك

ويبدأ بالمسلمات عند الخصم عندما يتناول قضية الخلق ويبين أن الخصم يقر بأن هذا من فعل الله وحده .

فالله هو خالق السموات والأرض،وهو خالق الإنسان ،وكل المخلوقات .

المشركون يقرون بهذا ولا ينكرونه ،

يقول تعالى :

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله »

ويقول سبحانه .

« ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » .

بذلك ينتج أن قضية الخلق لا نزاع فيها وأنه لا يوجد من يدعى أن لله شريكا فى الخلق .

وما دمنا قد وصلنا إلى هنا فإن الانتقال إلى القضية الأخرى — وهى قضية عدم المماثلة بينه سبحانه وبين غيره — يصبح سهلا .

(١) من الواضح أن التوحيد هو عقيدة الأنبياء جميعاً فما من نبى إلا وكانت كلمته الأولى لقومه (اعبدوا الله ما لكم من إله غيره) .

فما دام هناك خالق ، وهنا مخلوق ، والمخلوق لا يمكن أن يكون خالقا .

تقول مادام ذلك كذلك فإنه لا يمكن أن يكون هنا وجه شبه بين الخالق والمخلوق فهما لا يشتركان فى شىء ولا يتشابهان فى شىء .

ومن هنا يكون هذا الاستفهام الإنكارى الذى يحمل التوبيخ وذلك حين يقول تعالى :

« أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون »

وختامه تعالى « الآية بقوله « أفلا تذكرون » يفيد أن عدم المشابهة بين الخالق والمخلوق من الأمور البديهيه التى كان يجب ألا تغيب عن أذهانكم وحتى بعد أن غطت أبصاركم غشاوة التقليد لا تحتاجون إلى كبير مشقة فى إدراك أنكم مخطئون حين أشركتم مع الله مخلوقا من مخلوقاته .

ولكن الواقع أنه قد تغلب الشرك وأصبح غير المعقول مألوفا والحق مستغربا .

فلو وجد الناس شركا لما تساءلوا، ولكن لو وجدوا من يدعو إلى التوحيد لعدوا ذلك من العجائب وقالوا كما جاء فى القرآن الكريم عنهم .

« أجعل الآلهة إلها واحداً إن هذا الشىء عجاب »

وعجبهم أسبابه كثيرة هى فى الوقت نفسه أسباب الشرك .

* * *

وأسباب الشرك كثيرة وتختلف من أمة إلى أمة والمتتبع للقرآن الكريم ، ولما قلناه فى الباب الخاص بالأديان يجد هذه الأسباب .

ونحن الآن نجملها فيما يأتى .

أولا: تقليد الآباء ، وتقليد الآباء[1] قد سيطر حتى سد عليهم كل منافذ التفكير

---

(١) ارجع مع هذا إلى ص ١٤ وما بعدها من هذا البحث لمعرفة أسباب عبادة الأصنام

فلم يعد عقل يفكر ولا أعين تبصر ولا أذن تسمع ، وهم إن أبصروا أوسمعوا كما يظنون ، فإنما شأنهم الوقوف عند الظاهر دون النفاذ إلى ما وراءه ، وهو ما يفترق فيه الإنسان عن الحيوان فكأنهم لم يسمعوا،ولم يبصروا،ولذلك وصفهم الله سبحانه بأنهم كالأنعام بل هم أضل لأن الأنعام أدركت ما فيه نفعها ، أما هم فلا .

ما سبب كل هذا الذى أصابهم ؟

إنه تقليد الآباء ؛ جر عليهم كل أنواع البلاء ؛ من العناد وغيره وكانت النتيجة أنه سد عليهم منافذ التفكير .

ثانياً[١] هل الإله الواحد يمكن أن يكون موجدا لكل ما فى الكون من الموجودات على ما فيها من تناقض ظاهر — كما يزعمون — حيث فيها الخير والشر والنور والظلمة . . إلخ .

ثالثاً[٢] لو قلنا بإله واحد فهل يمكننا أن نصل إليه مباشرة بدون وسيط وهل نشغله بهذه المسائل الحقيرة التى يمكن أن تقوم بها الآلهة الصغار .

رابعاً بعض المعجزات التى ادهشتهم عندما قصروا نظرهم على من جرت على يديه ولم ينتقلوا إلى من أجراها على يدى واحد من خلقه وذلك كالنصارى .

خامساً : النتائج التى ستترتب على التوحيد كانت مخيفة بالنسبة لهم .

إن التوحيد هو القول بالإله الواحد، هو الله سبحانه ويتبع ذلك مباشرة أن كل ماعدا الله هو عبد له ، لافرق بين واحد وواحد أى المساواة بين الناس .

---

(١) هذا ما تقوله الثنوية الذين قالوا بإله للخير وإله للشر ارجع إلى ص ٤٨ ومابعدها من هذا البحث (الأديان فى فارس) .

(٢) ارجع فى ذلك إلى الدين فى أفريقيا ص ٣ وما بعدها وإلى عبادة الأصنام عند العرب ص ١٤ وما بعدها من هذا البحث .

وهذ هو الذى كان يخيف الكثير ، بل كان العقبة فى سبيل تركهم عبادة الآباء إلى عبادة الله .

هذه هى بعض أسباب الشرك .

ومما زاد الأمر صعوبة أن المشركين لم يكونوا على استعداد لأن يتفكروا - كما تقدم - كما لم يكونوا على استعداد أن يتركوا ماهم عليه لو تفكر وعرفوا[1]

ومن هنا كانوا — كما قال الله سبحانه عنهم — يتواصون بعدم ترك الآلهة قال تعالى :

« وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم إن هـذا الشىء يراد »

وبذلك فإن التوحيد الذى هو فطرة فطر الله عليها النفوس أصبح من الأمور الغامضة التى تحتاج إلى ما يجليها .

* * *

والقرآن الكريم يأخذ بيد الناس إلى التوحيد بنوعين من الدفاع :

أحدهما عام ضد كل شرك .

والثانى خاص بنوع نوع من الشرك .

أما النوع الأول فيتمثل فى :

(ا) إيقاظ الفطرة :

إن الناس لو رجعوا إلى الفطرة السليمة لوجدوها تنطق بالتوحيد .

وقد تقدم — على لسان الشهرستانى — أن الفطرة هى التى تنطق بوجود الصانع .

وهنا كذلك نقول — أخذا من القرآن الكريم — إن الفطرة التى لم تدنس تنطق بوحدة الصانع .

(١) أرجع فى ذلك إلى ماتقدم وبخاصة ص ١٦ ، ١٧ من هذا البحث .

وحتى بعد أن تدنس . فإنها عندماتصدمها النازلة يزول عنها ماغشيها لترجع إلى صفائها ، فتذكر الله وحده .

وهنا نأتى بآية ذكرها الشهرستانى فى إثبات الصانع لنقول : إنها منطوق الفطرة بالتوحيد .

قال تعالى :

« وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه» . وقد تقدم(١) أن المراد منها :

ذهب عن خواطركم كل من تدعونه فى حوادثكم إلا إياه وحده ، فإنكم حينئذ لا يخطر ببالكم سواه ، فلا تدعون لكشفه إلا إياه .

إن الفجأة أزالت العرض وأظهرت حقيقة الجوهر . والعرض هو الشرك .

ومثل هذه الآية قوله تعالى :

« حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين » .

هنا نجد شدة الخوف قد أزالت عارض الشرك وأظهرت صفاء الفطرة .

كالصدأ الذى غطى المعدن فإنه يزول عند ملاقاة النار ، وما دامت الفطرة على التوحيد فإن القرآن الكريم يدعو الناس إلى تخليصها مما أصابها من أدران الشرك .

(ب) التنسيق الموجود فى الكون .

---

(١) ص ٣٤٨ من هذا البحث .

لو كان هناك مجموعة من الناس يقومون بأعمال متعددة ولكن هذه الأعمال — برغم تعددها — ترمى إلى هدف واحد .

فلو أنك رأيت هذا لأدركت على الفور أن هذه المجموعة يحكمها فكر واحد، كما لو رأيت جيشا بعضه يحمل المياه وبعضه يجلب الأسلحة وبعضه يحارب وبعضه يحمى الظهر وهكذا وكل واحد من هؤلاء يقوم بعمله تحت مظلة المجموع ، لحامل الماء يسقى المحارب والمحارب ، يحمى الساقى . . .

إنك عندما ترى هذا الجيش هكذا تحكم بأنه تحت قيادة قائد واحد .

لأنك رأيت مجموعة كل عضو فيها يعرف طريقه ومهمته المكملة لمهمة الآخرين ، فهو لا يتصادم مع الآخرين ، ولا ينفصل عنهم .

وما من عضو فى مكان إلا ولو جوده فى هذا المكان حكمة إن غابت عن بعض الأفراد فهى فى فكر القائد .

أما لو رأيت مجموعة متدابرة هذا فى واد وذاك فى واد آخر ، ليست هنا وحدة تجمعها لا فى السير ولا فى الهدف كل واحد منهم يعمل عملا ليس بينه وبين الآخرين رابطه تتصادم فى سيرها وتتنافر فى أهدافها .

ولا تستطيع أن تعرف حكمة فى وجود هذا هنا بالنسبة لوجود ذاك هناك .

إنك حين ترى هذه المجموعة تحكم مباشرة بأنها لا قائد لها ، وإن كان لها قائد فهم قادة لا واحد .

هذه المعانى الذى أخذناها من هذا المثل الذى ضربناه نجدها بارزة فى القرآن الكريم فى استدلاله على الوحدانية .

اتجه إلى أى زاوية من زوايا الكون ستجد ما فيها مرتبطا بما فى الزاوية الأخرى مهما ابتعدت المسافة أو تشابكت الطرق .

إن هذه الطرق على كثرتها وتشابكها لا تتصادم مع أن السائرين أو المسيرين

ـ إذا أردنا الدقة ـ لا يعقلون ولا يفكرون ، وعلى فرض أنهم فكروا فإن تفكيرهم لن يتعدى الدائرة المحيطة بهم .

خذ مثلا على هذا ، النجوم ، وإليك لمحة عنها .

« تبلغ مجرتنا ، أى مجرة سكة التبانة من القطر ١٠٠٠٠٠ سنة ضوئية وتحتوى على ١٣٠ بليون نجم تقريباً .

وهناك أكثر من بليون مجرة أخرى فى متناول مدى رؤية مناظيرنا :

وبينما يعتقد بأن أبعد الكوازارز[1] يوجد على مسافة ١٠ بليون سنة ضوئية منا، نجد أن المجرات تبدأ فى الاضمحلال عند حوالى خمسة بلايين سنة ضوئية وهذا ما يعتبر من الناحية النظرية حد ما نراه من الكون .

فإلى أى مدى يمكن أن يكون الكون ممتدا . وكم عدد ما يحتمل أن يوجد به مجرات ؟

سؤالان لا توجد وسيلة لمعرفة الإجابة عليهما :

وإذا كان أبعد الكوازارز موجود حقيقة على بعد ١٠ بليون سنة ضوئية منا ، فإن معنى ذلك بالضرورة أن الكون ممتد إلى ضعف ما يمكن رؤيته ، وأنه يوجد فى هذا الكون أضعاف أضعاف ما نراه بالمنظار من مجرات[2] » .

هذا ما وصل إليه العلماء حتى الآن عن النجوم والكواكب التى فى الكون وقد تتقدم الوسائل العلمية فيكتشفون أكثر وأكثر .

ومع كل هذا نرى هذه النجوم يسير كل واحد منها ، وبينه وبين الآخر نوع من الارتباط ، شعرنا به أم لم نشعر ، فهو موجود .

---

(١) الكوازارز جمع كوازار تظهر كأجسام صغيرة بعض الشيء ولامعه ، ولمعان الكوزارز يدل على منبع طاقة أقوى من أى شيء نعرفه (قصة الكون عجب وبهاء ص ١٦٧)

(٢) قصة الكون عجب وبهاء ، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ .

بهذا النوع من الارتباط تكون الفائدة المرجوه :

ثم هذه النجوم فى سيرها لا تتصادم ولا تخرج عن الطريق الذى رسم لها .
ونرجع إلى القرآن الكريم فنستدل منه على قلنا .

فمن الطرق التى رسمت لكل نجم يقول سبحانه .

« وكل فى فلك يسبحون »

وفى سورة الملك بعد أن يبين سبحانه . أن الملك بيده وأنه على كل شىء قدير وأنه الخالق لما ذكره من الموت والحياة والسموات ... إلخ

بعد هذا يقول سبحانه .

« ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير[1] »

وعدم التفاوت هذا إنما جاء من أن الخالق والآمر واحد فالكل يسير فى الاتجاه المحدد له .

ولذلك — فى سورة الأعراف — بعد أن يبين أنه سبحانه الخالق للسموات والأرض والمسخر للشمس والقمر والنجوم .

بعد هذا يقول سبحانه .

« ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين »

---

(١) التفاوت الاختلاف أى هل ترى فى خلقه من اختلاف (الفراء فى معانى القرآن)
والتفاوت الاختلاف . وعدم التناسب ، من الفوت ، فإن كلا من المتفاوتين فات عنه بعض ما فى الآخر (البيضاوى فى تفسيره) .

والفطر الشق (ج) فطور . وخسأ البصر خسئاً وخسوءاً : كل ، وأعياء .
وحسر البصير والبصر حسارة : كل ، فهو حسير (المعجم الوسيط)

....

(ج) تنزيه العاقل عن العبث .

إن الإنسان ميزه الله بالعقل ، وبالعقل يستطيع أن يبتعد عن العبث إنه بعقله يمتاز بالعلة الغائية عن إرادة فهو لا يعمل عملا إلا لغاية مادام يريد أن يبتعد عن العبث .

وعلماؤنا أدركوا هذا ، ولذلك جعلوا لكل علم مقدمة تشمل ماهية ذلك العلم ، وبيان الحاجة إليه وموضوعه .

وجعلوا الشروع فى العلم متوقفاً على هذه المقدمة .

ويقولون فى سبب توقف الشروع فى العلم على بيان الحاجة :

إنه لو لم يعلم غاية العلم ، والغرض منه لكان طلبه عبثاً .

فالشروع فى العلم فعل اختيارى ، فلا بد من أن يعلم أولا أن لذلك العلم فائدة ما ، وإلا لامتنع الشروع مطلقاً فيه .

ولا بد من تكون تلك الفائدة معتدا بها ، نظرا إلى المشقة التى تكون للمشتغلين فى تحصيل ذلك ، وإلا لكان شروعه فيه وطلبه له مما يعد عبثا عرفا .. [٢] .

إذا العاقل — لكى لا يكون عابثا — عندما يقدم على فعل اختيارى لا بد من أن يعلم الفائدة التى تترتب على ذلك الفعل وأن تكون متفقة مع التعب الذى يناله فى سبيلها .

---

(١) العلة الغائية : ما يوجد الشىء لأجله : والغاية ما لأجله وجود الشىء (التعريفات للسيد) .

والعلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية ، معلولة لها فى وجودها ، وهو المراد من قولهم أول الفكر آخر العمل (لباب الإشارات للرازى) فقبل الإقدام على الفعل تكون غايته علة الإقدام عليه وبعد الانتهاء منه تتحقق الغاية . وقلنا عن إرادة لأن الغاية فى الحيوان غريزية .

(٢) القطب على الشمسية مع حاشية السيد .

بعد هذا نعود إلى موضوعنا فنجد أن الله سبحانه عندما ينفى الألوهية عن غيره وينهانا عن عبادة ذلك الغير يأتينا بسبب هذا الحكم .

وهو أن هذا الغير لا فائدة منه ، ولا خير فيه بحال .

وإذا فعبادته عبث ، والعاقل يجب أن يتنزه فعله عن العبث .

أما بيان أن هذه الآلهة لافائدة منها ولا خير فيها فذلك لما يأتى .

إن هذه الآلهه لا تسمع ولا تبصر ومن هـــذه الناحية لام إبراهيم أباه على عبادتها .

ثم إن هذه الإلهة مسخرة مأمورة لا تستطيع أن تغيب . إذاقدر لهاالظهور ولا الظهور إذا قدر لها أن تغيب .

فهى تسير على حسب ماأريد لها ، لا على حسب ما تريد . وذلك كالكوكب والقمر والشمس - فى قصه إبراهيم عليه السلام .

اتخذوها آلهة ولو تدبروا لعلموا أن الكائن الذى لا يستطيع أن يدفع عن نفسه ، لا يستطيع أن يدفع عن غيره .

ومن هنا عرف إبراهيم عليه السلام أن هذه الآلهة معيبة ، غير صالحة للألوهية ووجه وجهه لله الذى خلقها .

ثم يأخذ القرآن الكريم بيد البشريه ليأمرها بأن ترجع إلى نفسها علها تعرف الحق من الباطل .

إن الإنسان ضعيف وهو فى حاجة إلى من يعينه ، وله مطالب يرجوها ممن هو أقوى منه .

وهذه المطالب التى يرجوها : منها ما يتعلق بأصل النشأة . ومنها مايتعلق بجعل الحياة شيئاً ممكنا ، ومنها ما يتعلق برفع الغمه وتفريج الكرب ، ومنها مايتعلق بالإنسان ككائن له تكوين خاص ومطالب متعددة .

ثم ما يتعلق به حيث المبدأ والمعاد .

الله سبحانه وتعالى يعرض لنا هذه المطالب والإنسان يعيشها .

هذه السماء وهذه الأرض خلقهما الله مرتبطين ببعضهما من السماء المطر ومن الأرض والنبات والإنسان ينتفع بهذا وذاك والأرض صالحه للإنسان ولاستقراره: فليست مغمورة بالماء وليست كلها صحراء، وليست كلها جبالا. وماؤها ليس ملحا كله،فلا يصلح للشرب. وليس عذبا كله فيفسد من طول المكث ليست الأرض هكذا .

بل فيها كل ما يحتاجه الإنسان : فيها الأنهار والوديان والجبال ، وفيها الأسباب؛ وهنا يتجه إلى من هو أقوى منه الملح والعذب. ولا يطغى أحدهما على الآخر .

والإنسان لايعيش حياة بلا أزمات بل كثيراً ما تراه وقد تخلت عنه كل ليكشف ما به من ضر .

والإنسان كائن معقد،حياته من نوع خاص،ليس هناك وجه للمقارنة بينه وبين حيوان آخر ؛ فكل حيوان غير الانسان يعيش فى بيئتهالتى وجد فيها .

وقد وهبه الله فى أصل خلقته ما يجعله لا يحتاج إلى غير هذه البيئة. فهناك الحيوانات البحرية والبرية وهذه منها الصحراوية والقطبية . . إلخ .

وكل حيوان يعيش فى بيئته ويتناسل دون ما حاجة إلى بيئة خرى .

أما الإنسان فهو ذلك الكائن الذى أعجز الباحثين فهمه . هو ذلك الكائن المعقد فى كل شيء فى مطالبه ورغباته وحاجاته .

وبذلك لا تراه يستطيع يعيش وحده، إنه يتعاون مع بنى جنسه أو يتحارب معهم . . سواء أكان هذا أم ذاك فإن النتيجة واحده :

هو أنه لا يمكن أن يعيش إلا بالتعامل والتنقل من مكان إلى آخر .

إنه لا بد أن يسافر ، وكل مسافر لا بد أن يصادف ظلمة : ظلمة الليل أو ظلمة البحر،أو ظلمة الغربة،حيث يفقد المرشد،والمعرفة بالأرض التى لم يرها من قبل إذا لم يكن هناك منقذ .

والآن ما هذا المنقذ الذى ينقذه من ضلاله وينير له طريقه .

إن هذا المنقذ قد يكون فى الأرض من جبال أو أنهار أو طريق أو سهل إن هذه الأشياء لسان حالها يقول نحن علامات على الطريق الذى تريد أيها المسافر أن تسلكه :

ولكن هذه تنفع حيث يكون المسافر فى البر ، أما لو كان فى البحر والمياه لا جبال فيها ولا طرق ولا أنهار فإن المسافر يحتاج إلى هادي يتفق والبحر وعند ذلك يبحث المسافر عن هاد فى مكان آخر غير الأرض وليس بعد الأرض إلا السماء ، فكان النجم هاديه .

والإنسان مهما شغلته الحياة فهو لن يغفل عن سؤال يلازمه طول عمره وهو . من أين وإلى أين .

إنه يسأل عن مبدئه ومعاده .

فمن المبدى ومن المعيد ومن الذى أحاط علمه كل شىء ؟

الله سبحانه وتعالى يأتينا بهذه الصورة التى يعيشها الإنسان .

ليسأل فى كل مرة من الذى يفعل هذا :

والجواب لا أحد غير الله :

وإذا كان عندكم جواب غير هذ فعليكم البينة .

وحيث لا حجة لمشرك فإن النتيجة أنه .

لا إله إلا الله .

ثانيا : الدفاع عن التوحيد ضد أنواع خاصة من الشرك ونضرب لذلك مثلا بما يأتى .

(ا) القائلون بإلهين : أحدهما للخير والآخر للشر[1] إن القرآن الكريم

---

(١) ارجع إلى ص٥٢ من هذا البحث فى سبب القول بإلهين عند الفرس .

يقضى على هذا الشرك بالقضاء على أصله ، بإبعاد العقل الإنسانى نهائياً عن هذا الميـــدان، إن الذين قالوا بشر وخير فى العالم ، حكموا عقولهم فى القول بأن هـذا شر وهذا خير .

ولـكن العقول — كما يخبرنا القرآن الـكريم — قاصرة فى هذا الميدان، لأنها ليست على غاية الإدراك لعواقب الأمور .

وقصة العبد الصالح مع موسى عليه السلام نص فى هـذا نخرق السفينة شر بحسب النظر القريب ، خير بحسب العاقبة .

وقتل الغلام يثير علامة الاستفهام عند موسى، ولـكنه أمر لا بد من تنفيذه عند العبد الصالح .

فلو أننا أخذنا — مثلا — حادثة السفينة ، ونقلناها إلى البيئة الفارسية لـكانت شراً فى أول الأمر خيراً فى النهاية . والنظر فى ذلك للمجموع .

وحتى لو أخذنا الأمر من وجهة النظر الشخصى فإن مصدر الـكل هو الله سبحانه . « قل كل من عند الله » .

إلا أنه برغم - أن الله قادر على كل شىء - لا تسير الأمور بدون ضابط .

فما يصيب الإنسان إنما هو كنتيجة لعمله .

كل ما فى الأمر أنه قد يكون نتيجة عمله كفرد ، كالتلميذ الذى لم ينجح لأنه لم يذاكر .

وقد يكون نتيجة لسلوك الجماعة .

يقول تعالى :

« واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة »

وهذا ليس ظلما لأن سلوك الجماعة إنما يتكون من سلوك الأفراد، فكان

على صاحب السلوك السيء أن يعدل من سلوكه ، وعلى صاحب السلوك الحسن أن يأخذ على يد المسيء ، ولكن هذا وذاك لم يفعلا شيئا فاستحق الجميع العقاب . كل ذلك لا يسير خبط عشواء ، وإنما يسير على حسب سنن بينها الله سبحانه يقول تعالى : « فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا » .

(ب) الدفاع عن التوحيد ضد النصرانية المبدلة[1] .

ـ يبين الله سبحانه أن المسيح عيسى بن مريم برىء مما نسب إليه فهو لم يقل إنه الله ولا ابن الله .

وإذا فإنهم لا سند لهم فى إسناد هذه العقيدة (التثلث أو تأليه عيسى) إلى النص .

قال القرآن الكريم هـذا والأناجيل ومن قبلها التوراة — كما سيأتى — شاهد على ذلك . . والقرآن لا يحتاج إلى شاهد يشهد له . ولكن نقول هذا لمن لم يؤمن بالقرآن الكريم .

وبعد أن يسلب القرآن من المسيحيين ما يمكن أن يحتجوا به وهو النص المنزل بعد هذا يناقشهم فى عقيدتهم فيبين أن المسيح لا يمكن أن يكون إلـها .

لأنه — كما رأوه — كان يأكل الطعام ، فهو محتاج إلى هذا الطعام احتياج الحيوان .

وأيضا فإن ظهور المعجزات على يديه لا يدل على أنه هو المؤثر ، لأنها من فعل الله سبحانه .

فمعجزة الطير وإبراء الأكمه والابرص وإحياء الموتى . كل ذلك ليس لعيسى فيها عمل ، بل الله سبحانه هو الذى أجراها على يديه .

والذين ألهوا عيسى بسبب هذا كالذين آلهوا الشمس لما رأوا فيها من فوائد فسجدوا لها ، فنبههم الله سبحانه إلى أن الحق هو السجود لخالق الشمس لا للشمس . كذلك هنا فى عيسى .الحق هو عبادة خالقه لا عبادته . وأما المعجات

---

(١) ارجع إلى ص ٣٨ ومابعدها من هذا البحث .

فإنها ليست بأعظم من غيرها ؛ فإن إحياء العصا لموسى — وهم يعترفون بهذا — أدل على القدرة من إحياء الميت ، فهل نقول كذلك بأن موسى إلـه .

ثم بعدذلك . مايقولون به من صلب عيسى هو باطل لأنه لم يقتل ولم يصلب والداعى للصلب كما يقولون غير موجود .

إنهم يرون أن عيسى تحمل الخطيئة عن بنى البشر ، والقرآن فى أكثر من موضع يرد على هـــذا . فآدم أخطأ . وتاب ، فتاب الله عليه ، وعلى فرض أنه لم يتب — وهذا مجرد فرض لأن القرآن قد جاء بأنه تاب — فإن كل إنسان يتحمل نتيجة عمله ، والأولاد لا يؤخذون بذنب الآباء .

ثم إن مجىء عيسى بدون أب لايجعله إلـها ، وإلا لو كان عدم الأب يفيد هـــذا لـكان آدم أولى بأن يكون إلـها ؛ لأنه بدون أب وبدون أم ، وهم معترفون بهذا .

والحقيقة أن المسيحيين تركوا شريعتهم الإلـهية وأخذوا بدلها وثنية كانت تعم البلاد فى ذلك الحين .

وبعد أن اعتنقوا الوثنيه باسم المسيحية أخذوا يفلسفون ماهم عليه ليجعلوه دينا ، ويظنون أنهم بذلك يردون على المسلمين . ولقد برهن التاريخ أن الحق لا بد أن يظهر فى يوم من الأيام وسيتضح ذلك فيما سيأتى .

تعقيب

التوحيد من الاكتشافات الحديثة .

ليس الدفاع عن التوحيد من علماء الدين فقط، بل نرى المشتغلين بالعلوم الحديثة يصلون من خلال اكتشافاتهم العلمية إلى التوحيد ، ويكاد يكون كلامهم تفسيرا لما جاء فى القرآن الكريم .

فنراهم يقررون أن دراسة « الظواهر الكونية دراسة بعيدة عن التحيز وتتسم بالعدل والإنصاف قد أقنعتنى - كما يقول الباحث - بأن لهذا الكون إلها . وأنه هو يسيطر عليه ويوجهه ، أى أن هناك سيطرة مركزية هى سيطرة الله تعالى وقوته التى توجه هذا الكون .

وهناك من الأدلة ما يوضح أن بعض الظواهر التى تبدو متباعدة تقوم على أساس مشترك من التفسير ، ويتضح ذلك من قوانين كولمب عن تجاذب الشحنات وتنافرها فقد اتضح لى أن هذه القوانين تشبه إلى حد كبير قوانين التجاذب والتنافر بين قطبين مغناطيسيين .

بل إنها تتشابه إلى حد كبير مع قوانين نيوتين عن الجاذبية العامة ففى كل حالة من الحالات الثلاث السابقة تتناسب القوة تناسبا طرديا مع حاصل ضرب الشحنتين أو قوة القطبين المغناطيسيين أو الكتلتين . كما أنها تتناسب عكسيا مع مربع المسافة .

حقيقة هنالك بعض الفروق . فمن ذلك مثلا أنه بينما تسير الموجبات الكهرو مغناطيسية بسرعة الضوء فإن التجاذب الأرضى ينتقل بسرعة لانهائية . ولكن هذه الفروق تشير إلى الاختلافات فى طبيعة الأشياء وتدفعنا نحو دراسة الموضوع بصورة أشمل .

وهناك ظواهر عديدة تدل على وحدة الغرض فى هذا الكون وتشير إلى أن نشأته والسيطرة عليه لابد أن تتم على يد إله واحد لا آلهة متعددة .

يحدثنا علماء الأحياء عن توافق مشابه فيما يتعلق بتركيب الكائنات الحية ووظائفها فالأجسام الطبيعية تؤدى وظائفها على أكمل وجه، وأتم صورة .

خذ مثلا الكرات الدموية الحمراء التى بجسم الإنسان تجـــد أن شكلها وحجمها يتناسبان إلى أقصى حد مع الوظائف التى خلقت من أجلها .

وينطبق هذا على سائر الأعضاء والأجزاء ودقائق الجسم .

فإذا ذهبنا إلى عالم الحشرات فقد يكفينا أن نفحص خلية النحل لكى تستولى علينا روعة الدقة والكمال والتشابه العجيب بين عيونها، وكل خلية من ملايين الخلايا الموجودة فى سائر أنحاء العالم مصممة بصورة هندسية وبدقة رائعة وتناسب العمل الذى خلقت من أجله إلى أقصى الحدود .

وليست خلايا النحل إلا مثلا من آلاف الأمثلة التى نستطيع أن نضربها لبيان الروعة والإتقان والتوافق فى كل ماهو طبيعى . فإذا كان كل ذلك وغيره مما لا يحصى ، لا يدل على وجود إله مدبر يسيطر على هذا الكون ويوجهه، فليت شعرى كيف أستطيع بعد ذلك أن أنتسب إلى دائرة العلماء والمشتغلين بالعلوم[1]؟

(١) العلم يدعو للايمان بحث « إيرل تشتر ريكس » .

الفصل الثانى

المتكلمون والفلاسفه

دليل المتكلمين

المعتزله :

تقدم رأى المعتزلة فى التوحيد بشىء من التفصيل عند الكلام على أصولهم[1] وهنا نشير إلى دليلهم .

إنهم يستدلون على الوحدانية بدليل التمانع وهو : «لو كانا اثنين يصح التمانع بينهما ، فيبطل أن يكون له ثان»[2] .

ويأتى القاضى عبد الجبار بسؤال ويجيب عليه هكذا :

فإن قيل فما مقصدكم إذا وصفتموه بأنه واحد ، ودللتم عليه بأنه لو كان معه ثان لصح التمانع بينهما ؟

قيل له :

إنا نريد بذلك كونه واحدا فى القدم وسائر ما يختص به من الصفات وأنه لا ثانى له فيها ، ولذلك نستدل بدليل التمانع وذلك الدليل يطابق هذه الفتوى»[3] .

ودليل التمانع من أهم الأدلة التى يعتمد عليها المعتزلة فى الاستدلال على الوحدانية.

ومما يقولونه فى الدليل :

إن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يدعوه الداعى إلى إيجاد مقدوره ، ويصح من الآخر أن يدعوه الداعى إلى ألا يوجد مقدوره .

---

(١) ارجع إلى ص ٢٥٠ من هذا البحث .

(٢) المغنى ص ٢٤٤ جـ ٤ (٣) نفسه ص ٢٤٥

وكذلك فقد يصح من أحدهما أن يريد مقدوره، ويصح من الآخر أن يكره ذلك. فيجب - لو قدرا على مقدور واحد، ودعا أحدهما الداعي إلى إيجاده والآخر إلى ألا يوجده - أحد أمرين :

إما أن يوجد من حيث دعا أحدهما الداعي إلى إيجاده، وذلك يوجب كونه فعلا الآخر ، وإن اجتهد فى الانصراف .

أو لا يوجد ، لأن أحدهما دعاه الداعي إلى ألا يوجده ، وذلك يوجب نفى كونه فعلا لمن اجتهد فى إيجاده مع التخلية .

وهذا يبطل الطريق الذى يعلم به كون الفعل فعلا لفاعله ونفى كون الفعل عن القادر عليه(١) .

ثم يرد على القول بأنهما قد يتفقان على الفعل ولا يختلفان، نظرا لكمال علمهما بالصلاح والنفع للخلق .

يرد على هذا بقوله: «إن فى أحوال الأفعال ما يصح أن يدعو أحدهما إلى فعله دون الآخر ، كنحو كون الشيء حسنا ، وفى حكم المباح ، لأن ما هذا حاله لا يمتنع أن يكون علم أحدها بحاله داعيا له إلى الفعل دون الآخر ، كنحو العقاب وما شاكله .

وذاك يصح ما قدمناه(٢) .

فهما فى القبيح يتفقان على تركه . وفى الواجب يتفقان على فعله . وأما فى المباح فإن الخلاف ممكن حيث يختلف الداعى عند كل منها .

* * *

عند الاشعريه .

نرى دليل التمانع عند الأشعرى لا يختلف إلا فى بعض التفصيلات وهو يقول فيه على هيئة سؤال وجواب .

فإن قال قائل : لم قلتم إن صانع الأشياء واحد ؟

قيل له لأن الاثنين لا يجرى تدبيرها على نظام ، ولا يتسق على إحكام .

(١) نفسه ص ٢٦٢

(٢) نفسه ص ٢٦٢ .

ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانا ، وأراد الآخر أن يميته لم يخل :

أن يتم مرادهما جميعا ، أو لايتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا ، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا فى حال واحدة .

وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لايكون إلها ولاقديما .

وإن تم مراد أحدهما دون الآخر ، وجب عجز من لم يتم مراده منهما والعاجز لايكون إلها ولاقديما .

فدل ماقلناه على أن صانع الأشياء واحد .

وقد قال تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »(١) .

هذا هو دليل الأشعرى .. وسيبقى هذا الدليل عند الأشعرية بعد ذلك ، وإن كانوا سيتناولونه بالنقد .

فالقاضى الباقلانى يقول به ويضرب نفس المثل الذى ضربه الأشعرى « لو أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته »(٢) .

وإمام الحرمين يقول كذلك بدليل التمانع وإن كان يختلف فى المثل فهو يقول « لوقدرنا الهين وفرضنا الكلام فى جسم ، وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ، ومن الثانى إرادة تسكينه »(٣) .

ولكن إمام الحرمين يخبرنا بأن المعتزلة أضربوا عن دلالة التمانع حيث « لاتستمر هذه الدلالة على أصول المعتزله مع مصيرهم إلى أنه يقع من العباد ما لا يريده الرب »(٤) .

ولعل إمام الحرمين رأى من المعتزلة من أضرب عن هذا الدليل

---

(١) اللمع للاشعرى ص ٢٠ ، ٢١

(٢) التمهيد ص ٤٦ .

(٣) الإرشاد ص ٥٥ .

(٤) نفسه ص ٦٥

وإلا فهو موجود عند القاضى عبد الجبار وإمام الحرمين كان فى عصر يلى عصر القاضى عبد الجبار[١] أو لعله استنتاج من إمام الحرمين .

حيث من المعروف أن للمعتزلة رأيهم فى أفعال العباد .

وكما قلنا سابقا[٢] بدأ مذهب الأشعرى يتعرض للنقد .

فنجد الآمدى[٣] يقول عن المتكلمين فى استدلالهم على الوحدانية .

« وأما المتكلمون فقد سلك عامتهم فى الإثبات مسلكين ضعيفين :

المسلك الأول أنهم قالوا لو قدرنا وجود الإلهين وقدرنا أن أحدهما أراد تحريك جرم ، والآخر أراد تسكينه فإما أن تنفذ إرادة كل منهما . . . إلى آخر الدليل .

ثم ينقده بأن هذا المسلك مبنى على تصور اجتماع إرادتيهما للحركة والسكون وليس ذلك مما يسلمه الخصوم .

وأما المسلك الثانى الذى يذكره المتكلمين فهو مأخوذ من نفس دليلهم على وجود الله وقد صوره بقوله :

« المسلك الثانى : هو أنهم قالوا : الطريق الموصل إلى معرفة البارى — تعالى — ليس إلا وجود الحادثات ، لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهى عنده، وهى لا تدل على على أكثر من واحد » .

ونقد هذا الطريق عنده أنه ليس فيه أكثر من عدم الدليل على اثنين ونفى الدليل لا يدل على نفى المدلول « لجواز وجوده فى نفسه وانتفاء دليله » .

ولقد زاد نقد هذا الدليل فى كتب المتأخرين إلى درجة أنهم تناولوا الآية

---

(١) القاضى عبد الجبار توفى سنة ٤١٥ وإمام الحرمين ولد سنة سنة ٤١٩ .

(٢) ارجع إلى ص ٣١٤ وما بعدها من هذا البحث .

(٣) ولد سنة ٥٥١ وتوفى سنة ٦٣١ ويرجع إلى ص ١٥١ وما بعدها من كتاب غاية المرام فى علم الكلام لمعرفة رأيه .

التى وردت فى الوحدانية وهى قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وذهب البعض إلى أنها إقناعيه ودافع آخرون عنها ، وأنها برهانية .

وكأن المتكلمين ظنوا أن فهمهم فى الآية هو الفهم الوحيد .

و تنتهى إلى أن المتكلمين برغم ما بذلوه فى دليل التمانع لم يستطيعوا أن يقنعوا به حتى المتأخرين منهم .

ولكن يجب أن نعلم أن المتكلمين لا ينكرون الحكمة الموجودة فى الكون بل يقولون بها و بارتباط الكون بعضه ببعض وارجع إلى تفسير الرازى مثلا تجد فيه هذا بوضوح . . ولو قلنا : إن المتكلمين يقتصرون على دليل التمانع فى جميع أحوالهم فقد ظلمناهم .

دليل الفلاسفه

يرى الفلاسفه أن الواجب لذاته لا يمكن أن يكون اثنين لأننا « إذا أثبتنا واجبا فى الخارج ثبت به التوحيد أيضاً ، لأن وجوب الوجود عبارة عن أعلى وأشد مراتب الوجود ، ولو كان متعددا لم يكن هو أعلى وأشد مراتب الوجود بهذا التقدير »(١) .

والرازى يعرض دليل ابن سينا هكذا .

واجب الوجود واحد إذ لو كانا أكثر من واحد لكانا مشتركين فى الوجوب ومتباينين فى التعين ، وكل واحد منهما مركب لا فرد »(٢) .

وابن سينا يعرض هذا الدليل فى الإشارات .

هكذا واجب الوجود المتعين :

إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره .

وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول(٣) ..

---

(١) توفيق الطبيق ص ١٠ وهو تصوير لرأى ابن سينا .

(٢) لباب الإشارات ص ٩٤ .

(٣) ص ٣٦ القسم الثالث .

فواجب الوجود لابد أن يكون متعينا لأن غير المتعين غير موجود وبالتالى لا يكون علة لغيره .

ويجب أن يكون تعينه لأنه واجب الوجود والا أى وان لم يكن تعينه لانه واجب الوجود بل لأمر آخر فإنه يكون معلولا .

والإمام الرازى فى لباب الإشارات يشرح هذا بقوله :

إن حصل شيئان واجبا الوجود فلابد أن يشتركا فى الوجوب ويتباينا بالتعين ، ومابه المشاركة غير مابه الممايزة، فيتركب كل واحد منهما عن الوجوب الذى به يشارك الآخر ، والتعين الذى به يباين الآخر .

فكل واحد منهما مركب ، وكل مركب فإنه يفتقر إلى جزئه ، وجزؤه غيره ، فكل مركب فإنه مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فكل مركب فهو ممكن لذاته .

فإذا لا شيء من الواجب بذاته بمركب .

فإذا ليس فى الوجود إلا واجب واحد[1] .

هذا هو دليل الفلاسفه .

وقد تقدم دليل المتكلمين .

ونرى أنه على فرض أن كلا من طريق المتكلمين والفلاسفه صحيح، فإن السؤال عليهم هو : كم من الناس ينتفعون بهذا الطريق ؟

---

(١) لباب الإشارات ص ٨٩ .

الفصل الثالث

فى التوراة والإنجيل

فى التوراة :

جاء فى التوراة العبرانية المتداولة :

قال موسى : « الرب هو الإله ليس آخر سواه » (تثنية ٤ : ٣٥) .

وقال داود النبى « يا رب ليس مثلك ولا إله غيرك حسب كل ما سمعناه بآذاننا » (أخبار الأيام الأول ١٧ : ٢٠) .

وفى أشعيا « أنت هو الإله وحدك لكل ممالك الأرض أنت صنعت السموات والأرض » (إشعيا ٣٧ - ١٦) .

وفى نحميا « أنت هو الرب وحدك ، أنت صنعت السموات وسماء السموات ، وكل جندها ، والأرض وما عليها ، والبحار وكل ما فيها وأنت تحييها كلها وجند السماء لك يسجد » (نحميا ٩ : ٦) .

وفى المزامير « من هو إله غير الرب » (المزمور ١٨ : ٣١) .

وفى سفر الملوك « ليعلم كل شعوب الأرض أن الرب هو الله وليس آخر » (الملوك الأول ٨ : ٦٠) و « الآن أيها الرب إلهنا خلصنا من يده فتعلم ممالك الأرض كلها أنك أنت الرب الإله وحدك » (الملوك الثانى ١٩ : ١٩) .

وفى اشعيا عن الله يقول : أنا الرب وليس آخر . لا إله سواى (أشعيا ٤٥ : ٥) .

ويقول موسى عليه السلام لبنى إسرائيل فى شخص أبيهم : « اسمع يا إسرائيل . الرب إلهنا رب واحد ، فتحب الرب إلهك من كل قلبك . ومن

كل نفسك ، ومن كل قوتك ولتكن هذه الكلمات التى أنا أوصيك بها اليوم على قلبك . وقصها على أولادك وتكلم بها حين تجلس فى بيتك وحين تمشى فى الطريق وحين تنام وحين تقوم . واربطها علامة على يدك . ولتكن عصائب بين عينيك ، واكتبها على قوائم أبواب بيتك وعلى أبوابك » (تثنية ٦ : ٤-٩)

وفى الأناجيل :

وجاء فى الأناجيل المتداولة حاليا أن الله واحد لا شريك له كما صرح موسى عليه السلام . وأن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام استشهد بنص التوراة السابق على الوحدانية . فقد روى مرقص ما نصه :

« فجاء واحد من الكتبة[1] . وسمعهم يتحاورون . فلما رأى أنه أجابهم حسنا . سأله : أية وصية هى أول الكل ؟ فأجابه يسوع . إن أول كل الوصايا هى اسمع يا إسرائيل . الرب إلهنا واحد وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك . هذه هى الوصية الأولى . وثانية مثلها : هى تحب قريبك كنفسك . ليس وصية أخرى أعظم من هاتين فقال له الكاتب : جيدا يا معلم . بالحق قلت . لأنه الله واحد وليس آخر سواه . ومحبته من كل القلب ومن كل الفهم ومن كل النفس ومن كل القدرة . ومحبة القريب كالنفس هى أفضل من جميع المحرقات[2] والذبائح . فلما رآه يسوع أنه أجاب بعقل . قال له : لست بعيدا عن ملكوت الله . ولم يجسر أحد بعد ذلك أن يسأله » (مرقس ١٢ : ١٨ ٣٤) .

وقد روى متى هذا الموضع هكذا .

« وسأله واحد منهم وهو ناموسى ليجربه قائلا : يا معلم . أية وصية هى

---

(١) علماء اليهود منهم ١ - الفريسيون ٢ - والصدوقيون . ويطلق على الكل اسم الكتبة . (٢) المحرقات : ذبح الحيوانات ووضعها على النار قربانا لله :

العظمى فى الناموس[١] ؟ فقال له يسوع ، تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك هذه هى الوصية الأولى والعظمى والثانية مثلها ، تحب قريبك كنفسك . بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء[٢] » .

- وقد روى لوقا هذا الموضع هكذا :

وإذا ناموسى قام يجربه قائلا : يا معلم ماذا أعمل لأرث الحياة الأبديه ؟ فقال له : ما هو مكتوب فى الناموس ؟ كيف تقرأ ؟ فأجاب ، وقال : تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قدرتك ومن كل فكرك . وقريبك مثل نفسك . فقال له : بالصواب أجبت . افعل هذا فيتحيا » (لوقا ١٠ : ٢٥ - ٢٨) .

- وفى أسفار الأنبياء الذين أتوا من بعد موسى أن الله واحد لا شريك له ففى سفر الزبور لداود عليه السلام : للرب إلهك تسجد . وإياه وحده تعبد» وهذا المعنى قاله المسيح نفسه للشيطان . لقد روى متى ما نصه : «قال له يسوع اذهب يا شيطان . لأنه مكتوب للرب إلهك تسجد . وإياه وحده تعبد » (متى ٤ : ١٠) .

والمسيح صرح بأنه ليس ناسخا للتوراة ، ولا مغيرا من العقيدة أو من الشريعة شيئا . وبناء على تصريحه بعدم نسخها تكون الوحدانية التى صرحت بها التوراة ملزمة للنصارى إلزاما تاما . لقد صرح بعدم نسخ التوراة فى قوله : « لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء . ما جئت لأنقض » (متى ٥ : ١٧) وفى قوله لتلاميذه ولليهود كما روى متى : « على كرسى موسى جلس الكتبة والفريسيون فكل ما قالوا لكم أن تحفظوه فاحفظوه وافعلوه ولكن حسب أعمالهم لا تعملوا لأنهم يقولون ولا يفعلون » . (متى٢٣: ٢-٣)

---

(١) الناموس : توراة موسى (الأسفار الخمسة) .

(٢) الأنبياء ، كتب الأنبياء الذين أتوا من بعد موسى ؛ ويطلق عليها اسم التوراة مجازا

ولقد أكد على العقيدة التى صرحت بها التوراة عن الوحدانية ومن كلامه المؤكد على العقيدة :

(أ) يقول متى : « وإذا واحد تقدم ، وقال له . أيها المعلم الصالح . أى صلاح أعمل لتكون لى الحياة الأبدية ؟ فقال له : لماذا تدعونى صالحا ؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله » (متى ١٩ : ١٦ - ١٧) »

(ب) وقد روى مرقص هذا الموضع هكذا :

« وفيما هو خارج إلى الطريق ركض واحد وجثا له وسأله : أيها المعلم الصالح ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية ؟ فقال له يسوع : لماذا تدعونى صالحا ؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله » (مرقص ١٠ : ١٧ - ١٨) .

(ج) وقد روى لوقا هذا الموضع هكذا :

« وسأله رئيس قائلا : أيها المعلم الصالح . ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية ؟ فقال له يسوع : لماذا تدعونى صالحا ـ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله » (لوقا ١٨ : ١٨ - ١٩) .

هذا ما جاء فى التوراة والإنجيل ، وكان المأمول أن المسيحيين سيسيرون على هداهما . ولكن الأمل شىء والواقع شىء آخر .

لقد تأثر المسيحيون بالموجود فى البيئة التى انتشرت فيها المسيحية ونقلوا القديم إلى ما عندهم ، فضاع الحق لكن لا إلى الأبد إذ أن المسيحيين أنفسهم هم الذين سيطلبون الحق والحوادث كل يوم تقول هذا .

◦ ◦ ◦

رأى الباحثين المسيحيين : لقد عرفوا أن الديانة المسيحية تأثرت بالهلينية[1] .

---

(١) ارجع إلى ص ١١٣ المسيحية نشأتها وتطورها .

وتتبع أحد الاسيويين المجهولين خطى فيلون فى هذا المجال[١] . ففرض فى مقدمة الإنجيل الرابع أن عيسى المسيح ظهر على الأرض ممثلا لـ «اللوغوس» أى كلمة الله ، ومبدأ الفعل لدى يهوه ـ حسب مدرسة الاسكندرية ـ وأنه يشارك الله فى خلوده .

وكان هذا فرضا يبلغ فى مفهومه مبلغا هائلا من الخطورة ، ولا يعنى أقل من أن عيسى المصلوب ليس سوى ظاهرة مباشرة لله ، أى أنه ـ إذا أخذنا بتسلسل الفكر المنطقى ـ ليس سوى الله نفسه[٢] » .

وهذا الذى وصلت إليه المسيحية لم يخطر ببال عيسى نفسه ولا أصحابه الأول

« ولو جاء النبأ إلى الإثنى عشر بأن عيسى قد تمثل فيه الله لما فهموه بادئ ذى بدء ، ثم لتصايحو بالفضيحة والرذيلة الممقوتة[٣] » .

ويحدثنا ـ شارل جنيبير ، أن المسيحية النابعة من الجيل الذى تلا الحواريين أصبحت مدفوعة بالإيمان فى اتجاهين مختلفين :

أما الاتجاه الأول فينزع إلى الثقافة اليونانية ليستعير منها كل المفاهيم التى من شأنها زيادة المسيحية الأولى عمقا وجمالا .

ولم يكن أصحاب هذا الاتجاه ، فى تطويعهم لتلك المفاهيم حذرين كل الحذر .

أما الاتجاه الآخر الذى عرفته المسيحية منذ القرن الثانى أو قبله ، فهو ينبع من مبدأ مختلف .

---

(١) أى فى التوفيق بين شريعة موسى وبين الفلسفة اللادينية .

(٢) ص ١١٣ المسيحية نشأتها وتطورها .

(٣) نفسه ص ١٩ .

إنه أيضا يريد أن يتسامى بالأفكار البسيطة الأولى وأن يوسع من أبعادها ، ولم يستطع لذلك سبيلا إلا بتركيب هذه الأفكار مع معتقدات أو نظريات مستعارة من البيئة المحيطة .

ولكنه منذ البدء لم يتبع أى حـــدود فى إختياراته ، فراح يجمع بين موضوعات متعددة ومتباينة أشد التباين : من الوثنية أولمبية ، والأورفية ، والديانات المختلفة ، إلى المذاهب الفلسفية .

وكان كل شىء غذاء دسماً له .

ثم إنه من ناحية أخرى لم يكن يهتم بالتوفيق بين ما يستعيره ، وبين معطيات التاريخ ، أو — على الأقل — معطيات الإيمان المعروفة .

فهو اتجاه يريد أن يكون صاحب إلهام خاص يبرر به أبشع التركيبات التى يقدمها ، تلك التركيبات التى بدت فى صورة مذاهب تأليفية كاملة ، لا تلمح فيها المسيحية إلا كعنصر قـد تغير تغيراً هائلا ، من بين عناصر فلسفية كونية معقدة ، وميتافيزيقا عسيرة الإدراك ، وليس بينه وبين هذه الفلسفة أو تلك الميتافيزيقا صلة تذكر(١) » .

هذه شهادة مسيحى على المسيحية ومصادرها ، وكل هذا يتم وكتابها المنزل قد ضاع ولم يعد هناك ضابط لما يؤخذ أو يترك .

ولذلك لا نعجب إذا وجدنا الأصوات ترتفع الآن من كبار رجال اللاهوت منادية بتغيير جديد فى المسيحية وفى أحدث كتاب صدر فى هذا جاء فى مقدمته ما يلى :

« ومؤلفو هذا الكتاب مقتنعون أن تصويرا أساسيا هاما فى علم اللاهوت مطلوب فى هذا الجزء الأخير من القرن العشرين .

---

(١) نفسه ص ١٢٣ — ١٢٥

وتنشأ هذه الحاجة من المعرفة المتزايدة لأصول المسيحية تتضمن الاعتراف أن المسيح كان (كما قدم فى سفر الأعمال الإصحاح الثانى الآية ٢١) رجل تبرهن لكم من قبل الله لدور خاص فى إطار غرض مقدس .

وإن التصور الأخير له كإله تجسد الشخص الثالث [هكذا] فى الثالوث المقدس يحيا حياة بشر ، هو طريقة خرافية ، أو شعرية فى التعبير عن أهميته بالنسبة لنا »(١) .

ثم يقول :

أن الثقافة الحديثة قد بينت أن مجموعة الإيمانيات غير المتغيرة ليست إلا سرابا .

إن المسيحية منذ البداية متعددة الأشكال جداً ، ولم تكف أبداً عن النمو فى تعدد أشكالها(٢) » .

هذه هى نظرة المسيحيين إلى دياناتهم .

ولقد أضر المسيحيون بقضية الدين بسبب هذه الخرافات التى أدخلوها على المسيحية وإليك هذه الشهادة فى سبب انتشار الإلحاد .

يقول « وولتر أوسكار لندبرج » .

« فى جميع المنظمات الدينية المسيحيه تبذل محاولات لجعل الناس يعتقدون

---

(١) فى أعمال الرسل الاصحاح الثانى الآية ٢٢ يقول بطرس « أيها الرجال الإسرائيليون اسمعوا هذه الأقوال يسوع الناصرى رجل قد تبرهن لكم من قبل الله بقوات وعجائب وآيات صنعها الله بيده فى وسطكم كما أنتم تعلمون .

(٢) عن مقدمة كتاب

وهذا الكتاب لا زال تحت الترجمة وقد أخذت الجزء الذى ترجم منه من الأخ محمد حسنى عبد الله وانتفعت به فى بحثى هذا .

(٣) نفسه

منذ طفولتهم فى إله على صورة الإنسان ، بدلا من الاعتقاد بأن الإنسان خلق خليفة الله على الأرض .

وعندما تنمو العقول بعد ذلك ، وتتدرب على استخدام الطريقة العلمية فإن تلك الصورة التى تعلموها منذ الصغر لا يمكن أن تنسجم مع أسلوبهم فى التفكير أو مع أى منطق مقبول .

وأخيراً عندما تفشل جميع المحاولات فى التوفيق بين تلك الأفكار الدينية القديمة وبين مقتضيات المنطق والتفكير العلمى تجد هؤلاء المفكرين يتخلصون من الصراع بنبذ فكرة الله كلية .

وعندما يصلون إلى هذه المرحلة ، ويظنون أنهم قد تخلصوا من أوهام الدين وما يترتب عليها من نتائج نفسية لا يحبون العودة إلى التفكير فى هذه الموضوعات ، بل يقاومون أية فكرة جديدة تتصل بهذا الموضوع وتدور حول وجود الله[1] » .

والآن نقول أرأيتم جناية الذين شوهوا المسيحية ، وبدلوها .

(١) الله يتجلى فى عصر العلم .

خاتمة

فى ختام هذا الكتاب أقول إذا كان علماؤنا - رضى الله عنهم - قد وهبوا حياتهم للدفاع عن التوحيد فإننا أصبحنا الآن وكل الدلائل تشير إلى أن المشركين يحاولون التخلص من شركهم .

لقد أشركوا بسبب خرافات بنوا عليها عقائدهم أو بدلوا دياناتهم السماوية لتتفق مع هذه الخرافات .

وإذا كانت الخرافات لا تعيش إلا حيث الظلام فإننا نجد كثيرا من كبار المفكرين من أتباع هذه الديانات يتركون عقيدتهم أو يحاولون تعديل دياناتهم لتواكب النهضة .

أما الإسلام - وهو الدين الإلهى الوحيد الذى لم تمتد إليه يد التغيير - فإنه ما من نهضة فكرية حقيقية إلا وتزيد أتباعه إيماناً وقلوبهم اطمئنانا .

أدعو الله سبحانه أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه وأن ينفع به إنه سميع مجيب

هذا « وكفى بربك هاديا ونصيرا » ؟

بركات عبد الفتاح دويدار

ملحوظة :

سطر ١٧ ص ٥٧ لم يزالا ولا يزالان .

المراجع

١ – القرآن الكريم

٢ – الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد . لإمام الحرمين تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد . الناشر مكتبة الخانجى مطبعة السعادة سنة ١٣٦٩ هـ سنه ١٩٥٠ م

٣ – الإشارات والتنبيهات لأبى على بن سينا . مع شرح نصير الدين الطوسى وبتحقيق الدكتور سليمان دنيا . الطبعة الثانية دار المعارف .

٤ – الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم . حققه وقدم له : الدكتور عبد الكريم عثمان الناشر مكتبة وهبة الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤ هـ ١٩٦٥ م

– أساس البلاغة للزمخشرى

٥ – احياء علوم الدين للإمام الغزالى طبعة لجنة نشر الثقافة الاسلامية سنة ١٣٥٦ هـ سنة ١٩٣٧ م

٦ – الله يتجلى فى عصر العلم تأليف نخبة من العلماء الامريكيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعيات الأرض . أشرف على تحريره جون كلوفر مونس – ترجمه الدكتور الدمرداش عبد الحميد سرحان – راجعه وعلق عليه الدكتور محمد جمال الدين الفندى – الناشر مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع القاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٨

---

(١) حسب الترتيب الأبجدى للكتاب بدون نظر إلى ال القمرية أو الشمسية ومن ناحية الألقاب العلمية أخذنا بما هو مسجل على الكتاب وبذلك اختلفت الألقاب للمؤلف الواحد من كتاب إلى آخر

٧ — الأصنام عن ابن المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي بتحقيق الأستاذ أحمد زكى - نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٣٤٣ ﻫ سنة ١٩٢٤م الناشر الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٣٨٤ﻫ سنة ١٩٦٥م.

٨ — الإمامة والسياسة تأليف الإمام الفقيه أبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة طبع على ذمة ملتزمه محمد مصطفى فهمى واخوته سنة ١٣٣١ﻫ، طبع بمطبعة الفتوح الأدبية.

(ا) انتشار الإسلام فى القارة الافريقيه تأليف الدكتور حسن إبراهيم حسن - طبعة ثانية سنة ١٩٦٣ مكتبة النهضة المصرية.

(ب) البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين للشيخ الامام نور الدين الصابونى تحقيق الدكتور فتح الله خليف طبعة أولى — دار المعارف بمصر.

٩ — تفسير البيضاوى

١٠ — تفسير الجمل

١١ — تفسير الرازى

١٢ — تفسير القرطبي

١٣ — تفسير الكشاف

١٤ — تاريخ الفلسفة فى الاسلام تأليف الأستاذ ت. ج. دى بور نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادى أبو ريده — القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر طبعة رابعة

١٥ — تحرير القواعد المنطقية تأليف قطب الدين محمود بن محمد الرازى شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين عمر بن على القزوينى المعروف بالكاتبى مع حاشية للسيد الشريف على بن محمد الجرجانى (وهو الكتاب المعروف بالقطب على الشمسيه) الطبعة الثانية سنة ١٣٦٧ ﻫ سنة ١٩٤٨ م طبع بمطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر.

١٦ — تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية تأليف مصطفى عبد الرازق الطبعة الثالثة مكتبة النهضة المصرية

١٧ — التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضه والخوارج والمعتزلة تأليف الامام أبى بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى . ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضرى ومحمد عبد الهادى أبو ريده . الناشر دار الفكر العربى القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٦٦ ﻫ سنة ١٩٤٧م

١٨ — توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الامامية الإثنى عشرية لعلى بن فضل الله الجيلانى . تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور محمد مصطفى حلمى سنة ١٣٧٣ ﻫ سنة ١٩٥٤ م القاهرة .

١٩ — تاريخ العالم

٢٠ — التعريفات . تأليف السيد الشريف على بن محمد بن على السيد الزين أبى الحسن الحسينى الجرجانى الحنفى . طبعة شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر سنة ١٣٥٧ ﻫ سنة ١٩٣٨ م

٢١ — تاريخ الفلسفة الغربية . تأليف براتراندراسل ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود . لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة سنة ١٩٥٤

٢٢ — تاريخ الفلسفة الحديثة . تأليف يوسف كرم طبعة ثالثة .

٢٣ — تهافت التهافت : تأليف بن رشد طبعة بيروت .

٢٤ — تجديد التفكير الدينى فى الاسلام تأليف محمد إقبال ترجمة عباس محمود . راجع مقدمته والفصل الأول المرحوم عبد العزيز المراغى . وراجع بقية الكتاب الدكتور مهدى علام . القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر طبعة ثانية سنة ١٩٦٨ م

٢٥ — التاريخ العربى القديم . تأليف ديتلف نيلسن . فرتز هومل و «ل . رودو كاناكيس » و «أودولف جرومان» ترجمه واستكمله الدكتور فؤاد حسنين على راجع الترجمة المرحوم زكى محمد حسن ، ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٨ .

٢٦ — تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط تأليف يوسف كرم مطبعة دار المعارف سنة ١٩٥٧ .

(ا) تاريخ العرب والتمدن الاسلامى تأليف «سيد أمير على» ترجمة رياض رأفت طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٨

(ب) تاريخ العرب تأليف فيليب حتى ترجمة محمد مبروك نافع طبعة ثالثة سنة ١٩٥٢

٢٧ — حاشية الدسوقى على أم البراهين طبعة أولى سنة١٢٩٧ طبع بمطبعة شرف موسى .

٢٨ — درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه — أبى العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم — تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم — الجزء الأول — القسم الأول — مطبعة دار الكتب سنة ١٩٧١ .

٢٩ — الرب والله وجوجو — الأديان فى أفريقيا المعاصرة — تأليف جاك مندلسون ترجمة ابراهيم أسعد محمد طبع دار المعارف ١٩٧١ .

٣٠ — رسائل الكندى الفلسفية حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير واف عن الكندى وفلسفته محمد عبد الهادى أبو ريده — ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربى — مطبعة الاعتماد بمصر سنة١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م

٣١ — رسالة فى اللاهوت والسياسية — تأليف اسبينوزا — ترجمة وتقديم دكتور حسن حنفى مراجعة دكتور فؤاد زكريا . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧١ م .

٣٢ — رسالة الغفران — للشاعر الفيلسوف أبو العلاء المعرى شرح وإيجاز كامل الكيلانى . ملتزم طبعه ونشره مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر طبعة أولى .

٣٣ — رسائل ابن سبعين — تحقيق عبد الرحمن بدوى طبعة أولى . الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٥

(ا) سيرة ابن هشام تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الابيارى وعبد الحفيظ شلبى طبعة ثانية سنة ١٣٧٥ - ١٩٥٥ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبى وأولاده بمصر .

٣٤ — الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا وهو شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدوانى بتعليق الشيخ محمد عبده طبعة دار إحياء الكتب . عيسى البابى الحلبى وشركاه — طبعة سنة ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٨ م .

٣٥ — الشامل فى أصول الدين لإمام الحرمين الجوينى — حققه وقدم له دكتور على سامى النشار وفيصل بدرعون وسهير محمد مختار الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٦٩ م .

٣٦ — صحيح مسلم بشرح النووى ملتزم الطبع والنشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر .

٣٧ — ضحى الإسلام . تأليف أحمد أمين : طبعة ثانية القاهره مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٥٧ هـ — ١٩٣٨ م .

٣٨ — الطبيعة ومابعد الطبيعة تأليف يوسف كرم . دار المعارف ط أولى .

٣٩ — العقيدة والشريعة فى الإسلام تأليف اجناس جولد تسيهر نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى ، عبد العزيز عبد الحق ، على حسن عبد القادر القاهرة ، دار الكاتب العربى ١٩٤٦ م .

٤٠ — عقائد السلف للأئمه أحمد بن حنبل والبخارى وابن قتيبة وعثمان الدارمى حققه وقدم له د . على سامى النشار ، عمار الطالبى الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧١ م .

٤١ — عيون المسائل فى المنطق ومبادئ الفلسفة تصنيف أبى نصر الفارابى ضمن مجموع يشتمل مع هذا على مبادئ الفلسفة القديمة ، وما ينبغى أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو ، عنيت بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية سنة ١٣٢٨ — ١٩١٠ م مطبعة المؤيد .

٤٢ — العلم يدعو للإيمان تأليف كريسى موريسون ترجمة الأستاذ محمود صالح الفلكى تصدير فضيلة الشيخ أحمد حسن الباقورى تقديم الدكتور أحمد زكى . ط سنة ١٩٧١ .

٤٣ — علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب تأليف د . لاسى أوليرى ترجمة الدكتور وهيب كامل راجعه زكى على . من مجموعة الألف كتاب برقم ٣٩٥ مكتبة النهضة المصرية .

٤٤ — غاية المرام فى علم الكلام لسيف الدين الآمدى تحقيق حسن محمود عبد اللطيف . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامى طبعة سنة ١٣٩١هـ — ١٩٧١ .

(أ) الغصن الذهبى : دراسة فى السحر والدين تأليف «سير جيمس فريزر» ترجم بإشراف الدكتور أحمد أبو زيد . الجزء الاول . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١

٤٥ — الفلسفة الهندية راجعه وقدم له الدكتور عبد الحليم محمود وعثمان عبد المنعم يوسف . وتتضمن فصولا من كتاب البيرونى فى تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذوله . طبعة أولى .

٤٦ — فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية تأليف : لويس غردية ، ج . قنواتى ، ترجمة الشيخ الدكتور صبحى الصالح ، الأب الدكتور فريد جبر (بالجامعة اللبنانية) . دار العلم للملايين بيروت ط أولى سنة ١٣٦٧ .

٤٧ — الفلسفة الشرقية تأليف الدكتور محمد غلاب . القاهرة سنة ١٩٣٨

٤٨ — الفكر العربى ومكانه فى التاريخ تأليف ديلاسى أوليرى ترجمة الدكتور تمام حسان مراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمى المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ملتزم الطبع والنشر عالم الكتب طبعة أولى .

٤٩ - فضائح الباطنية تأليف الإمام أبى حامد الغزالى حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى . الناشر الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٣٨٣هـ — ١٩٦٤ م .

٥٠ — الفلسفة الصوفية فى الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة تأليف الدكتور عبد القادر محمود ملتزم الطبع والنشر . دار الفكر العربى الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ — ١٩٦٧ .

٥١ — الفرق بين الفرق للبغدادى طبعة أولى .

٥٢ — فضل علم السلف على الخلف تأليف الإمام الحافظ زين الدين أبى الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين الحنبلى . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر سنة ١٣٤٧هـ وهى رسالة صغيرة الحجم .

٥٣ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم الظاهرى الأندلسى مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده طبعه سنة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م

٥٤ — فى التوحيد (ديوان الأصول لأبى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى) تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريده مطبعة دار الكتب ١٩٦٩ (من تراث المعتزلة) .

٥٥ — قصة الحضارة تأليف « ول ديورانت » .

٥٦ — القاموس المحيط لمجد الدين الفيروز ابادى .

٥٧ — قصة الكون عجب وبهاء تأليف كليفوردد . سماك ترجمة د . عبد القوى زكى عياد . مراجعة د . جمال الدين الفندى . الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٥ .

٥٨ — الكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد) دار الكتاب المقدس (جمعية الكتاب المقدس سابقا) .

٥٩ — كليلة ودمنة تأليف عبد الله بن المقفع .

٦٠ — الكتاب التذكارى « محى الدين بن عربى » فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده . الناشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (دار الكاتب العربى) .

٦١ — لباب الإشارات للإمام العلامة فخر الدين محمد بن عمر الرازى « هذب فيه كتاب الإشارات لفيلسوف الإسلام الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦هـ بمطبعة السعادة . على نفقة مصطفى أفندى المكاوى ، ومحمد أمين الخانجى الكتبى وشركاه .

٦٢ — اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام أبى الحسن الأشعرى ، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور حمودة غرابة . مطبعة مصر سنة ١٩٥٥

٦٣ — مقدمة المصحف المفسر تأليف محمد فريد وجدى طبع بمطبعة دائرة معارف القرن العشرين بالقاهرة سنة ١٣٤٩هـ - ١٩٣٠م .

٦٤ — المعجم الوسيط . مجمع اللغة العربية .

٦٥ — المغنى فى أبواب التوحيد والعدل إملاء القاضى أبى الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمدانى الأسد أبادى وهو موسوعة علمية فى مذهب المعتزلة من عشرين جزءا وبعض الأجزاء من قسمين فى كتابين وقد قام بتحقيقه عدد من كبار المفكرين وصدر عن المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة . ووجود هذا الكتاب يعتبر فرصة لمعرفة رأى المعتزلة . ولكن هذه الفرصة ليست كاملة لسببين . الأول « ضياع

بعض أجزائه . الثانى اهتمام الكتاب برأى بعض المعتزلة ـ وبخاصة المتأخرين كأبى هاشم وأبى على ـ أكثر من اهتمامه بالبعض الآخر كواصل بن عطاء ومع هذا فالكتاب يعتبر فرصة لتصحيح آرائنا عن المعتزلة .

٦٦ — لسان العرب لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصارى .

٦٧ — المشكلة الأخلاقية والفلاسفة تأليف اندريه كرسون ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر زكرى ملتزم الطبع والنشر أصحاب دار أحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٣٧١ هـ سنة ١٩٥٢م .

٦٨ — مباحث فى فلسفة الأخلاق . تأليف الدكتور محمد يوسف موسى سنة ١٣٦٨ - ١٩٤٨م مطبعة دار الكتاب العربى .

٦٩ — المسيحية نشأتها وتطورها تأليف شارل جنيبير أستاذ المسيحية ورئيس قسم تاريخ الأديان . . جامعة باريس ، ترجمة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الإسلام . المكتبة العصرية صيدا : بيروت .

(ا) مقدمة ابن خلدون مطبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية وحيث إن المقدمة لها أكثر من طبعة فإننى كنت أثبت الباب والفصل بدل الصفحة ليسهل على القارىء المراجعة .

٧٠ - مصر والشرق الأدنى القديم الطبعة الأولى .

٧١ — المواقف لعضد الدين الإيجى شرح السيد الشريف الطبعة الأولى على نفقة الحاج محمد أفندى ساسى المغربى التونسى سنة ١٣٢٥ هـ ١٩٠٧م مطبعة السعادة .

٧٢ — مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تأليف شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد . ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية سنة ١٣٨٩هـ سنة ١٩٦٩م .

٧٣ — مختار العقد الفريد (مدرسة القضاء الشرعى) طبعة أولى سنة ١٣٢٨هـ سنة ١٩١٠م

٧٤ — معانى القرآن للزجاج - شرح وتحقيق دكتور عبد الجليل عبده شلبي القاهرة الهيئة العامة للشئون المطابع الأميرية سنة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .

٧٥ — معانى القرآن للفراء جـ ٢ تحقيق ومراجعة الأستاذ محمد على النجار الدار المصرية للتأليف والترجمة طبع سنة ١٩٦٦ طبعة أولى . والجزء الثالث تحقيق الدكتور عبد الفتاح شلبى ط سنة ١٩٧٣

٧٦ — الملل والنحل للشهرستانى . مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده بالقاهرة . وهو والفصل المتقدم فى نسخة واحدة . الفصل فى أعلى الصفحة والملل فى أسفلها طبعه سنة ١٣٨٤ - ١٩٦٤ .

٧٧ — مع الله السماء تأليف الدكتور أحمد زكى طبعة أولى .

٧٨ — مختصر الفرق بين الفرق اختصار عبد الرزاق بن رزق الله بن أبى بكر بن خلف الرسعنى تحقيق فليب حتى . مطبعة الهلال القاهرة سنة ١٩٢٤م .

٧٩ — مختار الأغانى فى الأخبار والتهانى . اختيار ابن منظور محمد بن مكرم تحقيق الدكتور حسين نصار الدار القومية للتأليف والترجمة طبع بمطبعة عيسى البابى الحلبي طبع فى سنتى ١٣٨٥ - ١٣٨٦ الموافق سنة ١٩٦٥ — ١٩٦٦

٨٠ — المعارف لابن قتيبة (أبى محمد عبد الله بن مسلم) حققه وقدم له دكتور ثروت عكاشه دار المعارف الطبعة الثانية سنة ١٩٦٩ .

٨١ — المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى مع أبحاث فى التصوف ودراسات عن الإمام الغزالى بقلم الدكتور عبد الحليم محمود الطبعة السادسة ، دار الكتب الحديثة سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .

٨٢ — النجوم الزاهره فى ملوك مصر والقاهرة تأليف جمال الدين أبى المحاسن يوسف بن تغرى بردى الاتابكى نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

٨٣ — نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام تأليف الدكتور على سامى النشار . دار المعارف ، الجزء الأول الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥ .

الجزء الثانى « نشأة التشييع وتطوره » طبعة رابعة سنة ١٩٦٩ .

٨٤ — نظام الحكم فى الإسلام تأليف الدكتور محمد يوسف موسى الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ دار المعرفة .

٨٥ — نهاية الأقدام فى علم الكلام تأليف أبى الفتح محمد عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى حرره وصححه الفرد جيوم مكتبة المثنى ببغداد .

فهرست

(١) سقطت كلمة الفصل الأول من الكتاب .

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



رقم الإيداع ١٩٧٧/٥٦٣٤


مطبعة السعادة
ميدان أحمد ماهر – شارع الجنداوي رقم ٥
ت ٩٠٧٣٧٩
س ت ١١٩٩٧٠


Bibliotheca Alexandrina
06377764